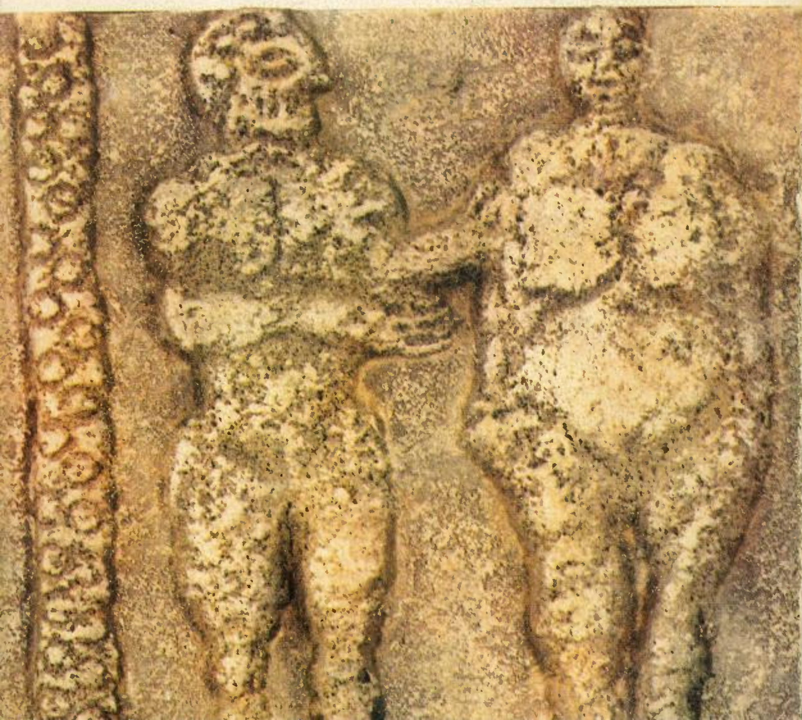
H. RENCKENS

CREACION, PARAISO Y PECADO ORIGINAL

GUADARRAMA



H. RENCKENS

CREACION, PARAISO Y PECADO ORIGINAL

SEGUN *GENESIS* 1-3

SEGUNDA EDICION



EDICIONES GUADARRAMA
Lope de Rueda, 13
MADRID

Publicó este libro la editorial
LANNOO-TIELT, La Haya, 1960,

con el título
ISRAËLS VISIE OP HET VERLEDEN
OVER GENESIS 1-3

* * *

Lo tradujeron al castellano
MARIANO HERRANZ MARCO
y
ALFONSO DE LA FUENTE ADANEZ

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito legal: M. 21.457.—1969

Printed in Spain by
ARTES GRÁFICAS BENZAL. - Virtudes, 7. - MADRID

CONTENIDO

PROLOGO

Este libro es fruto de cuatro años de trabajo. Si esto se trasluce a lo largo de sus páginas, es más una ventaja que un inconveniente. Resulta, en efecto, más interesante e instructivo seguir el pensamiento exegético en su evolución que verse obligado desde un principio a escuchar las palabras de quien tiene ya pronta una respuesta para todo. Incluso el hecho de que cada capítulo constituya un conjunto bien delimitado no es obstáculo para la unidad interna del libro. Esta unidad no es otra que la del esfuerzo por ahondar en la Sagrada Escritura, característico de la exégesis moderna. Por eso, este libro no sirve solamente para crearse una idea sólida acerca de las primeras páginas de la Biblia, sino que también puede valer como orientación respecto de toda la revelación del Antiguo Testamento.

El lector debe saber que se le invita a tomar parte en una aventura, pero una aventura que merece esfuerzo e incluso algo de riesgo. Nuestro tema está ciertamente lleno de problemas, pero es más rico todavía en misterios. Desde luego, en esta materia no se ha pronunciado la última palabra, y muchísimo menos en este libro, pero podemos dar por bien empleado cualquier esfuerzo si llegamos a alcanzar en algunos puntos un poco más de luz y podemos vislumbrar una parte de la verdad.

Si bien el libro no es de fácil lectura, tampoco habla, por otra parte, un lenguaje arcano. En breve tiempo, su difusión ha superado toda esperanza tanto en Holanda y Bélgica como en Alemania. De lo cual puede concluirse tal vez que el libro ofrece al hombre moderno lo que él busca en la Sagrada Escritura.

TEXTO

GENESIS 1-3

CREACION (1, 1-2,4a)

1,1. En el principio creó Dios el cielo y la tierra.
2. La tierra estaba confusa y vacía, y las tinieblas se
extendían sobre el océano. Y el espíritu de Dios se
movía sobre las aguas.
3. Y dijo Dios: «Haya luz.» Y hubo luz. 4. Y vio
Dios que la luz era buena. Y separó Dios entre la luz
y las tinieblas. 5. Y llamó Dios a la luz «día» y a las
tinieblas llamó «noche». Y hubo tarde y hubo mañana:
día primero.
6. Y dijo Dios: «Haya una bóveda en medio de
las aguas que separe entre aguas y aguas.» Y así fue.
7. Y Dios hizo la bóveda y separó las aguas que están
bajo la bóveda de las aguas que están sobre la bóveda.
8. Y llamó Dios a la bóveda «cielo». Y hubo tarde y
hubo mañana: día segundo.
9. Y dijo Dios: «Reúnanse en un lugar las aguas
que están bajo el cielo, y aparezca lo seco.» Y así fue.
10. Y llamó Dios a lo seco «tierra» y a la reunión de
las aguas llamó «mares». Y vio Dios que era bueno.
11. Entonces dijo Dios: «Produzca la tierra vege-
tación, plantas portadoras de semilla y árboles frutales
que den fruto según su especie cada uno con su semi-
lla, sobre la tierra.» Y así fue. 12. Y la tierra produjo
vegetación, plantas portadoras de semilla según su es-
pecie y árboles que dan fruto cada uno con su semilla
según su especie. Y vio Dios que era bueno. 13. Y hubo
tarde y hubo mañana: día tercero.

14. Y dijo Dios: «Haya luminarias en la bóveda del cielo para separar entre el día y la noche, y sirvan de señal para estaciones, días y años. 15. y estén como luminarias en la bóveda del cielo para dar luz a la tierra.» Y así fue. 16. Y Dios hizo las dos luminarias mayores, la luminaria grande para presidir el día y la luminaria pequeña para presidir la noche, y además las estrellas. 17. Y Dios las colocó en la bóveda del cielo para dar luz a la tierra. 18. Para presidir el día y la noche y separar entre la luz y las tinieblas. Y vio Dios que era bueno. 19. Y hubo tarde y hubo mañana: día cuarto.

20. Y dijo Dios: «Pululen las aguas de seres vivientes, y vuelen aves sobre la tierra bajo la bóveda de los cielos.» 21. Entonces creó Dios los grandes dragones marinos y todos los seres vivientes que pululan en las aguas, cada uno según su especie, y toda clase de aves aladas. Y vio Dios que era bueno. 22. Entonces los bendijo Dios y dijo: «Procread y multiplicaos y poblad las aguas de los mares, y multiplíquense las aves sobre la tierra.» 23. Y hubo tarde y hubo mañana: día quinto.

24. Y dijo Dios: «Produzca la tierra toda clase de seres vivientes, ganados, reptiles y bestias salvajes, cada uno según su especie.» Y así fue. 25. Entonces hizo Dios las distintas especies de bestias salvajes y las distintas especies de ganado y todo lo que repta sobre la tierra, cada uno según su especie. Y vio Dios que era bueno.

26. Entonces dijo Dios: «Hagamos al hombre a imagen nuestra, a semejanza nuestra, para que domine sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre toda la tierra y sobre todo animal reptil que repta sobre el suelo.»

27. Y Dios creó al hombre a su imagen,
a imagen de Dios lo creó,
hombre y mujer los creó.

28. Y Dios los bendijo diciéndoles: «Procread y multiplicaos y poblad la tierra y sometedla y dominad sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo y sobre todos los animales que se mueven sobre la tierra.»

29. Entonces dijo Dios: «He aquí que os doy todas las plantas portadoras de semilla sobre la tierra y todos los árboles portadores de semilla. Este será vuestro alimento. 30. Y a todos los animales salvajes y a todas las aves del cielo y a todos los seres vivientes que se mueven sobre la tierra, les doy en alimento todas las plantas verdes.» Y así fue.

31. Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era muy bueno. Y hubo tarde y hubo mañana: día sexto.

2,1. Así fueron acabados el cielo y la tierra y todo su cortejo. 2. Y el séptimo día Dios concluyó la obra que había hecho, y descansó el séptimo día de toda la obra que había hecho. 3. Y Dios bendijo el séptimo día y lo santificó, porque en él descansó de toda la obra que creando realizara.

4a. Tal es el origen del cielo y de la tierra, cuando fueron creados.

PARAISO (2,4b-25)

4b. Cuando Yahvé Dios hizo la tierra y el cielo, 5. no había aún arbusto alguno sobre la tierra, ni crecía planta alguna, pues Yahvé Dios no había aún hecho llover sobre la tierra ni había hombres que cultivasen el suelo. 6. Pero una corriente surgía de la tierra y regaba todo el suelo. 7. Entonces formó Yahvé Dios el hombre de tierra del suelo y le sopló aliento de vida en la nariz. Así se convirtió el hombre en ser viviente.

8. Entonces plantó Yahvé Dios un jardín en Edén, al Oriente, y puso allí al hombre que había formado.

9. Yahvé Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles, que eran una delicia para la vista y buenos para comer, también el árbol de la vida en medio del jardín y el árbol del conocimiento del bien y del mal.

10. De Edén brotaba un río que regaba el jardín y se dividía desde allí en cuatro brazos. 11. El nombre del primero es Pishón; éste rodea todo el país de Havilah, donde hay oro. 12. Y el oro de este país es bueno; allí hay también bedelio y ágata. 13. El nombre del segundo río es Guijón; éste rodea todo el país de Kush. 14. El nombre del tercer río es Tigris; éste corre al oriente de Assur. Y el cuarto río es el Eufrates.

15. Yahvé Dios tomó, pues, al hombre y lo puso en el jardín de Edén, para que lo cultivara y guardara. 16. Y Yahvé Dios impuso al hombre un precepto diciendo: «De todos los árboles del jardín puedes comer sin miedo. 17. Pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, porque el día en que comas de él morirás irremisiblemente.»

18. Y dijo Yahvé Dios: «No es bueno que el hombre esté solo. Yo le haré una ayuda que se le acomode.» 19. Entonces Yahvé Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los presentó al hombre para ver cómo los llamaría. Y según el hombre llamó a cada ser viviente, así es su nombre. 20. El hombre dio, pues, nombre a todos los ganados y a todas las aves del cielo y a todos los animales del campo, pero no encontró ayuda que se le acomodara. 21. Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre y, cuando se durmió, tomó una de sus costillas y llenó el vacío con carne. 22. Entonces Yahvé Dios edificó, de la costilla que había tomado del hombre, una mujer y la presentó al hombre. 23. Entonces dijo el hombre:

«Esta sí que es hueso de mis huesos
y carne de mi carne.
Esta se llamará mujer,
pues del hombre fue tomada.»

24. Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se adhiere a su mujer, y ellos se hacen una sola carne.

25. Y los dos estaban desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban el uno del otro.

CAIDA (3,1-24)

3,1. La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvé Dios había creado. Y ella dijo a la mujer: «Luego Dios ha dicho: no comeréis de ningún árbol del jardín.» 2. La mujer le respondió: «De los frutos de los árboles del jardín podemos comer, 3. pero del fruto del árbol que está en medio del jardín Dios ha dicho: de él no comeréis ni lo tocaréis siquiera, de lo contrario moriréis.» 4. Entonces dijo la serpiente a la mujer: «De ningún modo; no moriréis, 5. sino que Dios sabe que, el día en que comáis de él, se abrirán vuestros ojos, y seréis como seres divinos, que conocen el bien y el mal.» 6. Y la mujer vio que el árbol era bueno para comer y una delicia para los ojos, y el árbol era deseable para alcanzar entendimiento. Ella tomó, pues, de su fruto y comió, y dio también de él a su marido, que con ella estaba, y también comió.

7. Entonces se abrieron los ojos de ambos, y conocieron que estaban desnudos. Cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores. 8. Entonces en el viento del día oyeron pasar a través del jardín el rumor de Yahvé Dios, y el hombre y su mujer se escondieron ante Yahvé Dios entre la arboleda del jardín. 9. Pero Yahvé Dios llamó al hombre y le dijo: «¿Dónde estás?» 10. Y él respondió: «Oí tu rumor en el jardín y me dio miedo, porque estoy desnudo, y me escondí.» 11. Y El dijo: «¿Quién te ha dicho que estás desnudo? ¿Acaso has comido del árbol que Yo te prohibí comer?» 12. Y dijo el hombre: «La mujer

que pusiste junto a mí me dio del árbol, y comí.»
13. Entonces Yahvé Dios dijo a la mujer: «¿Qué has
hecho?» La mujer respondió: «La serpiente me sedu-
jo, y comí.»

14. Y dijo Yahvé Dios a la serpiente:
«Porque has hecho esto, maldita serás
entre todos los animales mansos y fieros;
sobre tu vientre andarás
y tierra comerás toda tu vida.
15. Y pondré enemistad entre ti y la mujer,
entre tu linaje y el suyo;
éste te aplastará la cabeza,
y tú le acecharás el calcañal.»
16. Y a la mujer dijo:
«Multiplicaré los trabajos de tu gravidez,
parirás hijos con dolor
y apetencia tendrás por tu marido,
y él dominará en ti.»
17. Y al hombre dijo:
«Porque has escuchado la voz de tu mujer
y comido del árbol del que Yo te mandé:
no comerás de él,
maldito será el suelo por tu culpa.
Con trabajo comerás de él toda tu vida.
18. Espinas y cardos producirá para ti
y comerás de las plantas del campo.
19. Con el sudor de tu rostro comerás tu pan,
hasta que vuelvas a la tierra,
pues de ella fuiste tomado,
pues tierra eres y a la tierra volverás.»

20. Y el hombre dio a su mujer el nombre de Eva,
porque ella fue la madre de todos los vivientes.

21. Entonces Yahvé Dios hizo al hombre y a su
mujer túnicas de pieles y los vistió.

22. Y dijo Yahvé Dios: «He aquí que el hombre
se ha hecho como uno de nosotros por el conocimien-
to del bien y del mal; no vaya a ser que extienda su

mano y tome del árbol de la vida y coma y viva eternamente.» 23. Y Yahvé Dios lo expulsó del jardín de Edén, para que trabajara la tierra de la que había sido tomado. 24. Y expulsó al hombre y le hizo habitar al oriente del jardín de Edén. Y colocó a los querubines y la llama de la espada fulgurante para guardar el camino del árbol de la vida.

1

LA CUESTION BIBLICA

Ya el título que hemos dado al presente libro * encierra una buena labor de exégesis. Todo comentario a esas palabras puede servir de orientación próxima y primer tanteo de la situación. El libro del *Génesis* nos ha conservado, en efecto, el pensamiento de Israel en torno al pasado *más remoto:* en *Gén.* 1-11 encontramos lo que sabe y piensa este pueblo acerca de la historia primitiva de la *humanidad;* el resto del *Génesis* refleja la imagen que Israel se había forjado de su *propia prehistoria nacional.* Tenemos, pues, por una parte el pensamiento de Israel y por otra el pasado: éstos son los dos puntos que hemos de estudiar:

1.° ¿Qué queremos significar diciendo que nuestro estudio gira en torno al pensamiento de *Israel?*

2.° ¿Qué sabe Israel sobre el *pasado?* ¿Qué valor tiene su pensamiento? El valor religioso es incuestionable; pero ¿qué opinar de su valor *histórico?* ¿Hasta dónde llega la garantía de la inspiración?

EL LIBRO DEL GENESIS ES PATRIMONIO ESPIRITUAL DE ISRAEL

En ningún momento podemos perder de vista que los primeros relatos bíblicos, tal y como los conocemos, han nacido precisamente en Israel; nos sentimos

* El título original de este libro es *Así pensaba Israel. (Nota del Traductor.)*

reiteradamente inclinados a situar el origen de estos once capítulos en época anterior a la existencia histórica de dicho pueblo. Pero esto es erróneo. El Antiguo Testamento es la literatura nacional de Israel; por y para Israel fueron compuestas las primeras páginas. En su forma definitiva se han de situar, ciertamente, en un período de mayor madurez y de más avanzada reflexión. Y, en cualquier caso, detrás de estas páginas hay un gran espíritu que reúne en sí la profunda religiosidad de la predicación profética y la penetración de los grandes sabios de Israel.

El simple hecho de que sea Israel quien aquí hable resulta más significativo, si lo consideramos a la luz de la doctrina de la inspiración. En efecto, aquí habla un israelita a sus compatriotas, y, a través de éste, Dios les habla a ellos y a nosotros. A nosotros no nos dice Dios más que a ellos, si bien nosotros, después de que Dios se ha revelado plenamente en Cristo, entendemos más y mejor que ellos. Para saber qué intentaba decir Dios a Israel hemos de averiguar qué quería y podía decir este israelita a su pueblo. La palabra divina y la palabra humana forman en la Sagrada Escritura una unidad homogénea y viva; ambas se entrecruzan y confunden. El mensaje divino resulta cognoscible y se define, circunscribe y delimita por medio del mensaje humano. Por tanto, constituye *«la norma exegética más importante...: que se determine exactamente qué intentaba decir el autor sagrado»*. Pues *«en la Sagrada Escritura lo divino nos es presentado según la manera usual entre los hombres»* (Pío XII, *Divino afflante Spiritu,* «Enchiridion Biblicum», Roma, 1956, núms. 557 y 559).

UNA IDEA REALISTA ACERCA DE LA INSPIRACION

Para resolver las cuestiones bíblicas no bastan deducciones especulativas, aunque las premisas sean dog-

máticamente correctas. Con facilidad se entiende la teoría en un sentido excesivamente estático y se emplea demasiado mecánicamente. El pensamiento especulativo debe adquirir, mediante el contacto con la realidad investigada positivamente, la oportuna concreción, matización y flexibilidad; en una palabra: la idoneidad necesaria. Nuestra concepción de la Sagrada Escritura debe ser el resultado tanto de la teoría, que enseña lo que *debe* ser *a priori* (por ejemplo, a causa de la realidad dogmática de ser palabra de Dios), como de la práctica, que enseña lo que de hecho resulta ser. En los últimos cincuenta años hemos conseguido un concepto de la inspiración y sus consecuencias mucho más definido, y ello precisamente por un contacto más íntimo con el misterio de la inspiración según aparece en la Escritura. Este contacto, a su vez, ha actuado fecundamente en el estudio especulativo del concepto de inspiración, que, por este motivo, fue definido por Pío XII como uno de los *nuevos* medios auxiliares de la exégesis actual (*o. c.* núm. 556).

La inspiración, según hoy se concibe, corresponde perfectamente a la realidad histórica: durante varios siglos Israel está bajo el influjo sobrenatural de Dios, influjo que se manifiesta en la revelación e inspiración, cuyo resultado es la Sagrada Escritura. Esta es de origen totalmente divino, pero también de origen totalmente israelita, desde la idea más profunda al detalle más pintoresco. No entenderemos a Dios si antes no entendemos a Israel, pues el Israel histórico y real no cambió bajo la acción divina. El mensaje de Dios a la humanidad tiene una forma histórica determinada, accesible siempre a nuevas investigaciones: la forma típicamente israelita. No sólo es israelita la expresión, sino todo: también y principalmente su mundo de ideas, sin excluir las referentes a la religión y a la moral.

EL CARACTER RELIGIOSO DE ISRAEL

Israel es completamente hijo de su tiempo. Pero, a la vez, se ha superado a sí mismo y a su tiempo en todo lo que es esencial a Dios y a su culto, así como en las cuestiones decisivas de la vida del hombre. Esto es para el no creyente el gran enigma, el secreto o carácter misterioso de Israel, el elemento inexplicable e irracional; para el creyente, en cambio, el gran argumento apologético interno de la intervención de Dios en Israel, como atestigua la Biblia entera. Esta intervención divina es un preludio a la venida de Cristo, es la evolución y el desarrollo del plan salvífico de Dios, cuyo punto central es Cristo. El mensaje de Dios tiene por objeto nuestra salvación en Cristo. No es *a priori* probable que Dios nos haya comunicado otras cosas que no sean «de ninguna manera útiles para la salvación» *(nulli saluti profutura,* San Agustín; citado por León XIII en *Providentissimus* y por Pío XII, *o. c.,* núm. 539). De la Sagrada Escritura se desprende que tampoco lo ha hecho en realidad. En todo el ámbito de lo profano Dios dejó a Israel intacto, pero en el ámbito de lo religioso condujo, por medio de la revelación y de la inspiración, el saber y poder de Israel a una actividad más plena y elevada. Así, el sentir de Israel sobre lo divino ha venido a ser un saber del que también la cristiandad se nutre, y así ha alcanzado Israel en los mejores de sus hijos una postura religiosa, especialmente una entrega de fiel obediencia, que aún hoy es la actitud humana modelo ante el Reino de Dios.

LA INSPIRACION ES INDIFERENTE FRENTE AL SABER PROFANO DE ISRAEL

Estos valores religiosos forman una unidad concreta con la visión que tenía Israel acerca del abigarrado

mundo de los fenómenos humanos y terrenos. Sobre tales fenómenos Israel opinaba como hijo de su tiempo. Pero hoy sabemos que aquel tiempo se había formado a este respecto ideas bastante primitivas y a menudo falsas. Ideas de las que participaban tanto Israel como los autores bíblicos.

Y, sin embargo, esas ideas son, en medio de su deficiencia, el vehículo insustituible de la verdad religiosa. ¡Insustituible! Pues, suponiendo que Dios hubiera hecho hablar a los autores bíblicos un lenguaje científico, Israel no habría entendido ni el mensaje divino de salvación ni los datos científicos que le servían de envoltura.

Por razones teóricas e históricas llegamos a la conclusión de que Dios no tuvo necesidad de llenar lagunas en el saber profano de Israel, ni de hecho las llenó. Aleccionados por tropiezos y fracasos, nos hemos atrevido a aceptar las liberadoras consecuencias de esta opinión nunca enteramente olvidada. Y debemos estar en guardia, sobre todo cuando surgen problemas que antes no habían sido reconocidos como tales, pues todavía sigue viva en nosotros la inclinación, profundamente arraigada, de echar mano de la Biblia para explicar cuestiones científicas modernas.

Hace tiempo ya que no nos inquietamos si por ventura se descubre en la Biblia una falsa concepción de fenómenos naturales. La opinión del cardenal Baronio es hoy de dominio común: «L'intention de l'Ecriture sainte est de nous apprendre comment on va au ciel, et non pas comment va le ciel» (citado por Lenormant, *Les origines de l'histoire,* París, 1880, prólogo, página VIII. Este libro pertenece al preludio ya clásico del drama que se ha dado en llamar *Cuestión Bíblica)*. En lo que generalmente menos se piensa es en el hecho de que nosotros debemos, en gran parte, esta adquisición exegética al empleo de un principio de validez mucho más general. Ahora bien: teniendo en cuenta que este principio debe concretarse ulterior-

mente según los casos a que se aplique, puede formularse de la siguiente manera: el influjo sobrenatural de Dios deja intacto el saber profano de Israel, no llena lagunas ni corrige errores. Formulación delicada en verdad; por eso hacemos inmediatamente una limitación: en caso de que un conocimiento determinado, profano en sí, esté tan íntimamente unido a lo salvífico que forme parte del mensaje del hagiógrafo y, por tanto, del de Dios mismo, está excluido todo error; si, además, tal conocimiento es humanamente inasequible y, sin embargo, necesario para la transmisión de la historia de salvación, entonces llena Dios también las lagunas; pero aun entonces conserva su vigencia este principio, en cuanto que Dios en tal caso no proporciona al saber profano ninguna aclaración que pueda equipararse con las aclaraciones por medio de las cuales la investigación científica o un descubrimiento amplían dicho saber.

Tal vez parezca al lector que todo esto queda un poco en el aire. No es extraño. Pero, tan pronto como nos veamos frente a un caso concreto de exégesis, sentiremos la tierra bajo los pies. Lo que sigue constituye, por el momento, una primera aplicación concreta.

CONOCIMIENTO DE LA NATURALEZA Y DE LA HISTORIA

Este principio general es válido, como puede verse, para todo saber profano, no sólo para el conocimiento de la naturaleza. Lenormant completa, a su vez, a Baronio de esta manera: «La plus forte raison comment vont les choses de la terre et quelles vicissitudes s'y sont succedées. L'Esprit saint ne s'est pas préoccupé de révéler les vérités scientifiques, non plus qu'une histoire universelle. Pour tout ceci il a abandonné le monde aux disputes des hommes, *tradidit mundum disputationibus eorum.*» Lenormant pasa tran-

quilamente —un paso en apariencia pequeño— desde los fenómenos naturales a la historia. Algunos exegetas le siguieron en esto con entusiasmo. ¿Por qué no? ¿Por qué Israel no había de ser hijo de su tiempo en su concepción del pasado? El hecho es que, por ejemplo, la cronología y etnología de Israel, que rozan efectivamente el ámbito histórico, responden muy de lejos, o no responden en absoluto, al curso real de los hechos.

Sin embargo, contra esta solución de las dificultades históricas se levantó fuerte oposición. La Sagrada Escritura nos ofrece una *historia* de salvación. La doctrina religiosa viene dada en función de los hechos; por eso son narrados. Si no está garantizada la objetividad de los hechos, la religión de Israel pierde su base. Lo cual puede formularse también así: no se puede considerar el saber histórico de Israel como un saber puramente profano, con el cual la revelación y la inspiración no tengan relación alguna; *a priori,* este saber es cierto, no incierto.

Benedicto XV, en su encíclica *Spiritus Paraclitus* (Denzinger, núm. 2.187), dice que no se puede apelar a la *Providentissimus* (Denz. núm. 1.949) para aplicar la misma medida al conocimiento de Israel referente a la naturaleza y referente a la historia. No se niega que entre ambos conocimientos se dé cierta analogía: al contrario (cf. Denz. núm. 1.947s); pero la índole especial de cada uno exige una actitud distinta. En las cosas de índole natural el autor bíblico se atiene a lo que perciben los sentidos. En algunos casos es bastante probable que el autor por sí mismo saque de esta preocupación las consecuencias falsas corrientes en su tiempo sobre la naturaleza íntima de las cosas; pero esto no hace al caso, puesto que él no tiene intención de enseñar nada a tal respecto. Pero los problemas históricos no pueden resolverse de esta manera: como si el autor, cuando informa sobre el pasado, reflejara lo que, por así decirlo, percibe; es decir, lo que en su

tiempo se pensaba sobre el pasado; en tal caso, el autor mismo no sabría mejor que sus contemporáneos si los hechos habían sucedido como dice y participaría del error de su tiempo. Semejante opinión es rechazable, porque el hagiógrafo no pretende enseñar acerca de la índole objetiva de los fenómenos naturales, pero sí en términos generales sobre hechos objetivos del pasado. El principio especial aplicable a un conocimiento no puede aplicarse al otro.

Como tantas veces en la historia de la exégesis del siglo pasado, la intervención del magisterio eclesiástico se ha mostrado saludable también para la exégesis misma. Después de ser eliminada la solución más sencilla y fácil, los exegetas se vieron obligados a investigar en otra dirección. Entonces se vio con claridad que la primera solución era demasiado simplista y genérica. La solución justa tiene en cada caso matices tan pronunciados que es difícil enunciarla en abstracto.

Esta se encuentra últimamente en la investigación del género literario y del proceso que dio origen, por ejemplo, al libro del *Génesis* tanto en su totalidad como en sus partes grandes y pequeñas.

Este trabajo nos hará ver que el autor, si no está bien informado sobre el pasado, tampoco tiene intención de comunicar el curso objetivo y exacto de los acontecimientos. Entonces puede muy bien suceder que esté internamente convencido de algo que nosotros consideramos un error histórico, como podemos suponer que cree firmemente en la existencia de una bóveda celeste de metal que sostiene las aguas superiores. Esto pertenecería al número de las cosas que dice *(dicit)*, pero no enseña *(docet)*. Por lo demás, la Sagrada Escritura tiene muchas maneras de afirmar la verdad histórica; en otras palabras: dentro del género histórico hay muchos géneros literarios.

2

HISTORIOGRAFIA BIBLICA

Este capítulo tiene por objeto tender un puente entre la precedente introducción, de carácter marcadamente general, y nuestro propio tema: la historia primitiva.

Para ello examinaremos brevemente cómo dicho tema aparece encuadrado, según la Sagrada Escritura, en el conocimiento histórico de Israel. Pero, a fin de evitar conclusiones prematuras en una justa exposición de los hechos, debemos tener muy presente que los relatos bíblicos más antiguos tomados en su conjunto se fundan en acontecimientos reales y precisamente —como se muestra a continuación— de manera necesaria.

SIGNIFICACION VITAL DEL PASADO

Israel ha vivido del *futuro* como ningún otro pueblo. La actitud de espera es uno de sus rasgos nacionales. Israel se alimenta de la esperanza en el porvenir. Es el portador preferido de las promesas divinas. De ahí que este pueblo tome el *pasado* tan en serio. Con harta frecuencia leemos que Israel no puede olvidar, que debe recordar, que ha de instruir a sus hijos y a los hijos de sus hijos: «Tomadlo como una señal en vuestra mano y una marca en vuestra frente» (*Ex.* 13, 9.16). Israel narra los hechos pasados, los conserva y medita, los vive de nuevo. Por todas partes figura la misma vocación al pasado: «Recordad los

días antiguos.» En una palabra: el vivir del pasado es una estricta peculiaridad de Israel.

Esto se debe a que el pasado y el futuro están íntimamente ligados, y ambos juntos forman el presente. El pasado es la gran prenda del futuro. Las promesas han sido hechas en el pasado. Las gestas de Yahvé, fundamento y explicación de la existencia de Israel como pueblo y de su vocación nacional, son acontecimientos del pasado. Precisamente porque Israel vive de la esperanza en un futuro prometido por palabra y obra en el pasado, la realidad de este pasado es para Israel una cuestión decisiva.

Israel vive su presente nacional y religioso, siempre acuciante en el signo y como el resultado del pasado y del futuro. De día en día, de año en año, busca Israel, situado entre el pasado y el futuro, hacerse partícipe de la salvación de Yahvé por medio de los signos sacramentales de ritos y fiestas. Así la eficiente voluntad salvífica de Yahvé, que en otro tiempo consumó la liberación de los padres, alcanza también a sus hijos de hoy; y así se forman ya en el Israel pecador de hoy los gérmenes de la raza santa del futuro, la cual experimentará la manifestación plena de la salvación de Yahvé [1].

Cuanto más grandiosas e inverosímiles aparecen las promesas de Yahvé, cuanto más indigno y abandonado de Dios se siente Israel, tanto más profundamente penetra su reflexión en el núcleo del pasado. Y cuanto más difícil resulta seguir creyendo en el futuro, con tanto mayor ahínco busca la fe apoyo en el pasado.

Según el sentir del máximo profeta de Israel *(Isaías,*

[1] Es evidente la analogía con nuestra propia manera cristiana de vivir la salvación, en la que, en un sentido más elevado, la redención pasada y futura se hacen realidad actual en las celebraciones sacramentales. Aquí hace al caso la insistencia en otra analogía: lo mismo que nuestro cristianismo depende de la acción histórica de Cristo, así también el pasado es para Israel verdaderamente sagrado.

40-55), podemos establecer el siguiente esquema: Yahvé ha realizado grandes cosas, que los padres vieron con sus propios ojos y que han sido transmitidas de generación en generación. Como Creador Todopoderoso, ha vencido a los elementos, cuando el tiempo comenzaba; y este mismo Dios, como Salvador, se ha compadecido de los padres y los ha librado con brazo «extendido» de todos sus adversarios. Ahora bien: «el brazo de Yahvé no se ha encogido». El no es solamente «el Primero», el que ha creado «las cosas antiguas», sino también «el Ultimo», el que realizará «las cosas nuevas». Así como El ha llevado a cabo «las cosas primeras» única y exclusivamente para gloria de su santo nombre, de igual modo no le faltará poder ni voluntad para llevar a cabo «las cosas últimas». Nada puede impedírselo, nada puede hacer vacilar su fidelidad al pacto o su voluntad salvífica, ni siquiera los pecados o la infidelidad de Israel. Lo que El ha prometido «en el principio», lo cumplirá «al fin, en su día, en aquellos días».

Por tanto, sea cual fuere el valor que dé cada uno al conocimiento de Israel en torno al pasado, no puede caber duda del serio enfoque histórico de este pueblo. *A priori* y de modo completamente general, este enfoque, por razón de lo que llevamos dicho, resulta inconmoviblemente sólido.

ORIGEN DE LOS GENEROS HISTORICOS

De dicho enfoque histórico general de Israel no se sigue, sin embargo, que todo lo que se contiene en la Biblia sea igualmente histórico o posea un mismo grado de historicidad. Hay historias e historias. Hay varios géneros históricos. Las posibilidades no se limitan a la forma de un acta notarial. Es evidente que *Génesis* 1-11 no pretende ser una mera enumeración de hechos.

Uno de los factores que dan lugar a los distintos géneros históricos es *la distancia existente entre la narración y los hechos narrados* y, además, *el camino que ha recorrido y las condiciones a que ha estado sujeto* el hecho pretérito hasta llegar al narrador. Tiene aquí gran importancia la existencia de documentos sobre tal hecho y el tiempo, mucho o poco, que media entre el hecho y su testimonio más antiguo. Cuando una tradición oral tiene que salvar un vacío, entonces se debe investigar hasta qué punto el medio ambiente era apto para la formación de tradiciones y si se puede encontrar un sujeto (agrupación étnica, religiosa o geográfica) que haya podido servir de vehículo a una tradición. Así, pues, existe una serie de factores que dan por resultado una gran diversidad en los vestigios e impresiones que una generación conserva como herencia del pasado. Todo ello es histórico a su modo, pero no siempre, ni mucho menos, según la exactitud de nuestros métodos modernos. La índole peculiar, determinada por las leyes históricas, aneja a todo este proceso de la tradición escrita y oral en sus más diversas manifestaciones, permanece intacta ante el influjo sobrenatural de la inspiración.

Un autor bíblico del tiempo de los Reyes de Israel ha reunido todas las especies de conocimiento histórico. Unos hechos los ha vivido él mismo; otros, de los cuales estaba separado por el espacio o el tiempo, los ha sabido por testigos oculares o bien recibido de tercera o cuarta mano; otros se encontraban vivos en el pueblo desde tiempo inmemorial; finalmente, pudo dicho autor tomar datos de fuentes escritas, las cuales, a su vez, pueden recorrer toda una escala, desde la información recibida de un testigo ocular hasta la anécdota tomada de labios del pueblo. Así, pues, por el hecho de que el hagiógrafo, bajo la inspiración, haga uso de tan diversos conocimientos para poner de relieve, por ejemplo, la fidelidad de Yahvé hacia Israel, esos conocimientos *en cuanto a su contenido histórico*

siguen siendo absolutamente lo que eran. Sin embargo, no es igual que hable un autor bíblico u otro cualquiera. Merced a la inspiración, un autor contempla el pasado desde otro punto de vista, es decir, desde una perspectiva divina; pero, materialmente considerado, su conocimiento acerca de los hechos sigue siendo lo que era. La inspiración garantiza su conocimiento de acuerdo con la naturaleza de tal conocimiento: aquélla no hace que lo confuso sea claro; ni lo incierto, cierto; ni mucho menos, infaliblemente cierto.

NUESTRO PUNTO DE PARTIDA: LA EPOCA DE LOS REYES

Ahora deben tomar la palabra los hechos. Para permitirles expresarse con propiedad, comenzaremos desde bastante tarde nuestra «historia bíblica»: en el punto en que los hechos se pueden juzgar más fácilmente, para retroceder después hasta el principio. Tal es el método sano en las cuestiones difíciles: de lo claro a lo oscuro.

El material del *Segundo Libro de los Reyes* se compone de datos bien caracterizados, tomados de anales aproximadamente contemporáneos. Los hechos tienen lugar en una sociedad estructurada en estratos múltiples. Tanto la corte como el templo tienen su burocracia y su cancillería con escribas, libros y archivos. En esa sociedad, que sólo desde David comenzó a desenvolverse en tal sentido, es donde se ha formado la literatura histórica de la Biblia. Debemos, por tanto, tener presente al Israel del tiempo de los Reyes e investigar cuál era su información sobre los hechos cuya historia ha escrito. Con esto se ofrece a nuestra exposición un argumento práctico y una explicación contra la muchedumbre de quienes albergan el convencimiento instintivo de que la Biblia es un bloque cerrado de verdad inconmovible; y, a la vez, esperamos

ayudar a los que ya han caído en el extremo opuesto. Para lo cual, establecemos una división general de los relatos históricos, agrupándolos, según su contenido, de la manera siguiente: 1.°, David-Salomón; 2.°, Samuel-Saúl; 3.°, Josué-Jueces; 4.°, ciclo del Exodo; 5.°, Patriarcas; 6.°, historia primitiva.

Tales grupos, en sus rasgos esenciales, han obtenido forma definitiva en el tiempo de los Reyes. A partir de ese tiempo, dirigiremos una mirada retrospectiva hacia el largo camino que nos queda atrás.

¡Qué diferencia de nitidez y claridad en la exposición de los hechos! Esta depende, entre otras causas, de la distancia, de las eventuales faltas de claridad, de las mismas dimensiones de los asuntos tratados, etc.

DAVID - SALOMON

La época de David y Salomón es la que mejor conocemos. Respecto de ellos disponemos de documentos de su tiempo y de biografías, en las cuales salta a la vista que se emplearon informaciones de primera mano. Sin embargo, se nos escapa con frecuencia el justo alcance de los hechos; por ejemplo, cómo y por qué entró David al servicio de Saúl. La tradición no es unánime en este punto. Es, en efecto, normal que sobre un mismo suceso circulen varias versiones. En este caso existe una doble tradición, que descansa indudablemente sobre hechos objetivos, pero en su transmisión ha tenido lugar un ligero desplazamiento. El carisma de la inspiración no descubrió al autor sagrado cuál de las dos tradiciones era acertada. Quizá sean ambas una simplificación de la realidad compleja, que pudo ser considerada bajo diversos aspectos. Esto ocurrió, sin duda, en el segundo grupo, respecto de los relatos sobre la institución de la monarquía. Quien supone que la Sagrada Escritura nos comunica, frase por frase, verdades infalibles, se encuentra ya en estos dos sencillí-

simos casos en un callejón sin salida. En tal caso se abre un fallo donde menos se espera en la serie de informaciones humanas. Y no vale decir que la inspiración hace al autor un préstamo de la omnisciencia divina. El hagiógrafo ha de trabajar con el material que él mismo pueda adquirir y muestra su respeto ante el dato objetivo al transmitirnos todas sus informaciones. Nuestra curiosidad por el detalle exacto se queda, tal vez, insatisfecha; pero ésa no es la misión de la Sagrada Escritura. Por lo demás, el hecho principal, transmitido conjuntamente por ambas tradiciones, adquiere una historicidad francamente indiscutible, gracias a la diversidad de detalles de donde se colige la independencia recíproca de los testimonios. La base es sólida y suficientemente amplia para sostener la doctrina religiosa, que es lo único que interesa.

JOSUE - JUECES

Del tercer grupo se puede decir, aún más que del segundo (Samuel-Saúl), que los hechos allí relatados se desarrollan en un tiempo todavía bastante primitivo y agitado. Bajo este aspecto, el segundo grupo puede ser considerado como un tipo de transición entre los grupos primero y tercero. Baste un breve esbozo sobre el grupo Josué-Jueces.

La época de los Jueces es el «siglo de bronce» de Israel. Todavía no existe unidad en ningún aspecto; tampoco existe una cultura. Aquí y allá se conservan recuerdos de acontecimientos pretéritos, que todavía no están suficientemente fijados en relatos; pero cuando surge en tiempo de paz la necesidad de una compilación y una síntesis, entonces ya es demasiado tarde: hay que contentarse con una esquematización un tanto simplificada o con una idealización no muy histórica. La imagen del mismo Josué, el hombre de Dios, que nos ha legado la tradición es bastante imprecisa; pero

la tarea de los israelitas del «siglo de bronce» consistió en conservar para la posteridad el proceso exacto de la conquista; ellos son, por otra parte, los únicos que pueden ilustrarnos sobre el tiempo de los Jueces a nosotros, que nos hallamos situados en la época de los Reyes.

De hecho, tenemos un montón de escombros y fragmentos de todo género, históricamente valiosísimos, pero por desgracia incompletos. A base de los retazos que el hagiógrafo posterior procuró reunir en los actuales libros de Josué y de los Jueces, se pueden todavía reconstruir con algún esfuerzo las líneas generales del proceso de la conquista, así como la dispersión del pueblo en tiempo de los Jueces. El hagiógrafo se sirve, naturalmente, de tales piezas, que ya él encuentra elaboradas (por ejemplo, el ciclo de Sansón) y, por lo demás, dispone todo lo que ha logrado encontrar —documentos antiguos, noticias fragmentarias, tradiciones locales, etc.— en una obra parenética. Su material es precioso, lleno de vida: no es un producto de la fantasía, sino que se remonta a una realidad eminentemente concreta. Intenta agotarla y, por así decirlo, estructurarla en formas estereotipadas; dramatiza y teologiza, y así su cuadro de la «historia de salvación», por deficiente que resulte su esquema de la «historia profana», es, a pesar de todo, fiel y completo. En la penumbra de las múltiples complicaciones humanas vemos avanzar en línea recta el plan salvífico de Dios.

SALIDA DE EGIPTO Y PEREGRINACION POR EL DESIERTO

El carácter histórico del ciclo del Exodo es totalmente distinto. Lo que se ha conservado está aquí mucho mejor conservado que en el grupo anterior, probablemente porque los episodios principales habían sido referidos una y otra vez antes de la dispersión de

Israel en Canaán, y esto no sólo en el ámbito familiar, sino también por Moisés y los hombres por él inspirados. De esta suerte, Israel trajo consigo a Canaán un acopio de historias, cuyo núcleo y primera interpretación profética habían alcanzado ya una forma fija. No se puede hablar, sin embargo, aquí de un género estrictamente histórico (referente a la marcha de cuarenta años por el desierto, tan sólo sabemos algo de los años primero y último). El grupo anterior contiene indicaciones mucho más exactas y locales, si bien allí el conjunto queda oscuro. Aquí sucede más bien lo contrario: los grandes acontecimientos están completos, pero los imponderables de la situación concreta se encuentran elaborados por una larga tradición y una predicación didáctica, que naturalmente tiende a resumir.

PATRIARCAS

La más antigua consignación por escrito de las noticias que más tarde sirvieron para estructurar la historia de los Patriarcas puede atribuirse al tiempo de Moisés. Pero entre Moisés y Abrahán hay un lapso de quinientos años. Un período francamente largo, como podemos ver si probamos a remontarnos hasta el siglo XV d. C. No obstante —y prescindiendo de que la tradición oral es mucho más resistente de cuanto podamos imaginar nosotros, hombres de libro y periódico—, tenemos en este caso un clima ideal para una tradición fidedigna: un círculo cerrado, determinado por la sangre y la religión, que comienza por ser una familia y se convierte en un pueblo numeroso, mantenido en su unidad por el aislamiento y la opresión y que, a lo largo de siglos, sólo tuvo un apoyo: la suerte de los antepasados, la historia de la promesa. Los hechos más importantes se han grabado indeleblemente en la imaginación popular durante los largos siglos de opresión: las personas con sus rasgos característicos

y sus relaciones mutuas, los lugares sagrados, las teofanías, etc. Es seguro que una narración imaginada en tiempo de los Reyes habría sido totalmente distinta. La única explicación es que Israel trajo consigo de Egipto una tradición, ya intangible, del pasado [2].

Así, Israel, durante la conquista de Canaán, habría estado ya en posesión de la incomparable epopeya de los Patriarcas, en forma esencialmente definitiva. «Epopeya» decimos, porque, por muy minuciosa y exacta que pueda parecer la forma, es el resultado de una tradición popular de siglos y del gran arte narrativo de un artista privilegiado. Hay, pues, que distinguir la exactitud que nace del contacto empírico con los hechos de aquella otra originada por la necesidad imperiosa de narrar, en forma vital y concreta, acontecimientos sólo vagamente conocidos. El hagiógrafo del tiempo de los Reyes o su antecesor sitúa los acontecimientos que narra en el mundo de los nómadas o seminómadas de su propio tiempo. El realismo de su narración parece ser, a primera vista, una copia detallada del pasado. Pero, mirando más de cerca, la tradición se muestra a menudo fluctuante en sus detalles; es imposible reconstruir el contenido rigurosamente histórico a base de una serie de narraciones minuciosas. Los muchos detalles incompatibles entre sí nos recuerdan que los hechos se han conservado aquí de la única manera posible en las circunstancias que se suponen, a saber: bajo la forma de *pintoresca narración popular, ávida del detalle concreto*. La Biblia en esto no cambia nada. La inspiración no hace que una narración popular

[2] Es muy probable que Moisés tuviera un papel importante en la transmisión de la historia de los Patriarcas. A los materiales preexistentes les imprimiría la significación providencial que tienen y los marcaría con el sello de su personalidad, situando todo el pasado en la luz de la promesa y de la alianza; mostraría que el mismo Yahvé, que se reveló por primera vez como Yahvé en el monte Sinaí, había actuado siempre en el pasado.

pierda sus características. Por el contrario, la inspiración se sirve de las múltiples formas en que pueden cristalizar entre los hombres los acontecimientos del pasado. Por obra de la inspiración, una narración popular no se convierte de pronto en historia rigurosa.

CONCLUSION

La Biblia es un libro unitario, un libro divino procedente de un solo Espíritu. Es la obra del Espíritu de Dios, pero llevada a cabo merced a la heterogénea actividad de los hombres, con su mentalidad y evolución determinadas por el espacio y el tiempo, con sus propias formas de pensamiento y expresión, con sus informaciones exactas o defectuosas.

La historiografía bíblica contiene siempre una enseñanza divina, la cual, no obstante, se bosqueja en una variadísima gama de situaciones históricas, cuyos factores humanos en su conjunto resultan cada vez menos asequibles conforme estas situaciones se van remontando en el pasado.

Si no se puede aducir, en este aspecto, ningún argumento especial, no nos será lícito poner en la historia primitiva a cuenta de la inspiración lo que ésta no toma a su cuenta en otra parte.

Así se demuestra que cada grupo de relatos debe tener su propia solución de las dificultades. Y ahora se verá con facilidad cuán irrazonables son las conclusiones transferidas mecánicamente de un grupo a otro.

3

LAS FUENTES DE ISRAEL

¿Qué fuentes divinas y humanas se encontraron al alcance de Israel en orden al conocimiento religioso e histórico de la historia primitiva? La respuesta a esta pregunta es de importancia decisiva para la exégesis de los primeros relatos del *Génesis*. Merece la pena buscar pacientemente la respuesta, pues tal investigación arroja una luz sorprendente sobre nuestro tema.

REVELACION PRIMITIVA

Dios se reveló a los primeros hombres *(revelatio primitiva);* éstos respondieron creyendo. El contenido de su fe no se perdió totalmente por el pecado; ellos lo legaron a sus descendientes. Existe, pues, también una tradición primitiva. La humanidad en sus albores vivía ya en una fase de la historia de salvación; recibió la posibilidad de encontrar, a su manera, el camino hacia Dios y la salvación, para lo cual no se apoyaba exclusivamente en sus fuerzas naturales.

Se puede suponer que la tradición divina primitiva, que encerraba el contenido de la fe, estaba entretejida con tradiciones humanas y formaba con éstas un bloque compacto. O más sencillamente: Adán y Eva no sólo legaron a sus hijos su patrimonio de fe, sino que les contaron también sus observaciones y experiencias humanas, y sus hijos transmitieron, a su vez, este primer acervo de tradiciones, en parte aumentadas y en parte quizá reducidas. Esto es lo que intenta estudiar

este capítulo, lo cual no es, en modo alguno, lo menos importante de lo que llevamos dicho. Por de pronto, esto se supone siempre, y, a nuestro entender, la historia bíblica primitiva ofrece un buen fundamento para ello. Allí, efectivamente, Israel recibe de parte de Dios algunas noticias sobre el estado original de privilegio del primer hombre; allí llega Israel a saber que Dios siguió ocupándose de la humanidad caída, que siguió interviniendo en su historia y que siguió abrigando propósitos de salvación con respecto a ella. Pero Israel sabe, por la misma fuente, que el pecado original siguió extendiéndose y propagándose; que había grandes baches en la transmisión de la religión verdadera y que la humanidad toda estaba completamente viciada y había errado por completo el camino hacia Dios.

Así, pues, la Sagrada Escritura da testimonio de que Dios se reveló a los primeros hombres. Pero aún más expresivo es su testimonio de que Dios se ha revelado a Israel. El Dios verdadero, que habló a los padres, ha hablado a sus descendientes por medio de Moisés y los Profetas.

Esta segunda fase de la historia de la revelación, que comienza con la vocación de Abrahán, es una intervención de Dios totalmente nueva, con la cual vuelve a emprender desde los cimientos la edificación de su Reino entre los hombres. Como Rey y Señor de toda la tierra, segrega para sí de entre todos los pueblos uno que sea su propiedad santa y su dominio real. Esta revelación, dirigida especialmente a Israel, lo constituyó sin más en todo cuanto es. Merced a ella, Israel, pueblo por lo demás retrasado, sobresale ampliamente por encima de los otros pueblos. En esta altura Israel se halla completamente solitario. Este fenómeno no se puede explicar, ni siquiera parcialmente, por el hecho de la revelación primitiva que fue otorgada a la humanidad entera, y que luego también la humanidad entera perdió casi por completo. El hecho de que sólo Israel, en medio de un mundo pagano, profese la ver-

dadera religión *no* se debe a que esa religión, degenerada por doquier, se haya transmitido intacta a través de una serie escogida de generaciones hasta llegar a Israel. En otras palabras: la revelación especialmente dirigida a Israel constituye la explicación única y exclusiva de la religión de Israel. De lo cual se sigue una tesis realmente importante para nuestra exégesis: que la fuente inmediata de la historia bíblica primitiva no debe buscarse en la revelación primitiva, sino en la revelación concedida a Israel.

Por razones comprensibles, se recurría antes generalmente, y aun hoy se recurre con demasiada frecuencia, a una tradición primitiva, para explicar el contenido esencial y los detalles concretos de la historia primitiva y, a la vez, determinar y defender su valor histórico. Tal recurso no se puede justificar por más tiempo; nuestra exégesis debe prescindir de él definitivamente.

Hemos visto antes cómo la Sagrada Escritura apunta ya en esta dirección. En ella encontramos también un testimonio explícito que hace al caso: «Así habla Yahvé, Dios de Israel: vuestros padres, Taré, padre de Abrahán y de Najor, habitaron al principio al otro lado del río y servían entonces a otros dioses. Pero yo tomé a vuestro padre Abrahán del país que está al otro lado del río...» (*Josué,* 24, 2; *Jueces,* 5, 6-9). Esto no es un texto muerto, sino que vive en la imagen global que tenemos de Israel y del Antiguo Oriente; vive en el fondo histórico que nos ofrecen las fuentes bíblicas, sobre todo en el mismo libro del *Génesis.* Lo que Abrahán recibió como tradición, y que después conservó su familia, es una forma de paganismo no totalmente desconocida para nosotros, de la cual los llamados a la nueva fe se liberan trabajosamente, y durante mucho tiempo después Israel corre el riesgo de reincidir en este paganismo. Vamos a estudiar, pues, lo que el título de este libro expresa; o más claramente:

nos ocuparemos del pensamiento de Israel sobre el pasado más remoto; *Israel es el único punto de partida correcto.* Por eso, cuando se trata de los hechos primitivos, se nos impone una pregunta: ¿qué sabe Israel de esto?

1.° ¿Qué pudo Israel saber *humanamente?*

2.° ¿Hasta qué punto conoció Israel estas cosas por vía *sobrenatural?*

POSIBILIDAD DE UNA FUENTE HUMANA

Aun cuando sean posibles varias opiniones sobre la parte *divina* en la formación de los relatos consignados en el *Génesis,* persiste en cada una de ellas un interrogante de primer orden: ¿cuál fue en todo esto la parte humana de Israel? La respuesta a esta pregunta nos interesa, aunque sólo sea para poder determinar mejor las proporciones de la intervención divina. Es, pues, necesario ante todo proseguir la línea de nuestro capítulo anterior y preguntar: ¿cuál es en este caso la *distancia entre la narración y los hechos narrados?* Más aún: ¿cuáles son las *posibilidades para una transmisión?* La respuesta, a nuestro juicio, no puede ser dudosa: la distancia es inmensamente grande, y aun cuando no haya que tener por imposible cualquier forma de transmisión, sí se debe excluir aquella que, por lo minuciosa, pudiera considerarse como una explicación al contenido o a la forma de la historia primitiva. En otras palabras: hay que intentar probar que los hechos e incluso muchos detalles concretos de los primeros relatos del *Génesis* responden a acontecimientos objetivos; para lo cual se supone que unos testigos, directos o indirectos, de esos hechos primitivos habrían transmitido su conocimiento empírico a los descendientes, y nuestros relatos bíblicos no se-

rían sino derivaciones bien conservadas de la tradición primitiva. Quizá haya pruebas mejores, pero ésta no es válida [1].

¿CUATRO MIL AÑOS?

Si hay algo de que debamos apartarnos definitivamente es la suposición tradicional de un período de cuatro mil años entre Adán y Cristo. No cabe duda de que este número debe multiplicarse al menos por diez; el cálculo ha de hacerse por decenas de millares de años. Poco importa que sean ocho u ochenta: con relación a la cronología antigua, la revolución es igualmente decisiva.

La suma de los datos suministrados por el texto hebreo se eleva, en números redondos, a cuatro mil años. Quizá convenga tener a mano los datos principales.

Desde	*Hasta*	*Años transcurridos*	
Adán	Diluvio	1656	(*Gén.* 5)
Diluvio	Abrahán	290	(*Gén.* 11, 10-26)
Abrahán	Ida a Egipto	290	(*Gén.* 21, 5; 25, 26; 47, 9)
Estancia en Egipto		430	(*Ex.* 12, 40; *Gál.* 3, 17)
Salida de Egipto	Edificación del templo	480	(*1 Re.* 6, 1)

[1] No se puede, incluso desde el punto de vista de nuestro trabajo, aplicar una misma medida a todos los relatos de *Génesis* 1-11. *Génesis* 4-11 contiene, a nuestro entender, muchos recuerdos históricos, pero éstos, a su vez, no pueden remontarse a hechos del auténtico tiempo primitivo, sino a hechos de fecha posterior. Nuestro interés se centra, por tanto, preferentemente en los tres primeros capítulos.

Desde	Hasta	Años transcurridos	
Edificación del templo	Salida para Babilonia	430	480 (*1 y 2 Re.*)
Estancia en Babilonia	(587/6-538/7)	50	
Regreso de Babilonia	Nuestra Era	537	
Adán	Nuestra Era	4163	

Del texto griego resultan alrededor de cinco mil quinientos años; el martirologio del 25 de diciembre cuenta cinco mil ciento noventa y nueve años *a creatione mundi.*

A primera vista se ve que las cifras empleadas para determinar esos períodos históricos no tienen un valor exclusivamente histórico; detrás de las cifras se esconde, evidentemente, un sistema, si bien resulta difícil determinar cuál es. Parece seguro que la edificación del templo es considerada como el punto central de la historia de Israel, y quizá por esta razón, dicho acontecimiento va precedido y seguido de 12 generaciones (12 veces 40). El sistema empleado en los números de la prehistoria se nos escapa, aunque la intención general esté bastante clara. Se pretendía, empleando el único material disponible, tender un puente entre el padre de Israel y el padre de la humanidad, entre otras cosas para mostrar que el Dios nacional de Israel era el mismo Dios del mundo y de la humanidad, cuyo poder y providencia no conoce límites en el espacio ni en el tiempo. El hagiógrafo trabaja con un material ya bastante preparado, como pone de manifiesto la heterogénea compilación de la historia primitiva; es un material harto conocido y popular, que el hagiógrafo logra reunir bajo una perspectiva notablemente cohe-

rente y uniforme, la cual es, en el fondo, lo único que le interesa.

Las tendenciosas mutaciones introducidas en las cifras por los textos samaritano y griego son una indicación en favor de que las fechas se consideraron de manera completamente distinta de como nosotros solemos hacerlo. Los datos seguros de la ciencia nos han puesto sobre la pista del *peculiar género literario* de las genealogías bíblicas y del sistema cronológico de la Biblia.

LA HIPOTESIS DE UNA TRADICION PRIMITIVA

La verosimilitud, por no decir posibilidad, histórica de una tradición hasta cierto punto concreta desde Adán hasta Abrahán está supeditada a la antigua cronología.

Antes se podía razonar así: cuando Adán murió, el padre de Noé tenía cincuenta y seis años; éste, por tanto, pudo conocer de fuente inmejorable los acontecimientos más remotos y comunicarlos a Noé. Noé, a su vez, pudo transmitir todo a Abrahán, ya que éste tenía sesenta años cuando Noé murió.

Imaginadas así las cosas, se puede, efectivamente, aceptar que los autores bíblicos estuvieran perfectamente informados, incluso en lo referente a pequeños pormenores, sobre lo que sucedió en la antigüedad: la forma y el contenido de sus relatos se remontan a testigos oculares, cuyo testimonio se transmitió íntegro.

Cuando se comenzó a advertir que la distancia que debía salvar la tradición era un tanto grande, se recurrió a la suposición de lagunas en las listas genealógicas, hasta que la ciencia, paso a paso, conquistó unas cifras que dieron al traste con el sentido cronológico de las genealogías y la suposición de una tradición ininterrumpida. Todavía en el año 1908, un especia-

lista creía poder establecer diferencias entre los pasajes de Adán y los de Noé; observó que el relato del diluvio es prolijo, y atribuyó esto a la prolijidad del anciano Noé, mientras que la forma peculiar del primer capítulo se remontaría a una visión profética que Adán tuvo y narró a sus hijos (!).

Con estas y semejantes lucubraciones hay que acabar cuanto antes. Por de pronto, debemos decir que tanto la enorme distancia que habría de salvar la tradición como las condiciones de la humanidad prehistórica en las que esa tradición habría de ser conservada y transmitida, convertiría en mero fantasma toda forma de tradición que se apartara considerablemente de lo espontáneo y casi instintivo. No es sólo problema de tiempo, sino también de las condiciones de ese tiempo; aquí entra en juego la prehistoria, cuya existencia y características no podían vislumbrar los antiguos intérpretes. La suposición de una tradición perdurable a través de miles y miles de años sería, a fin de cuentas, admisible en tiempo histórico y bajo circunstancias favorables (en un determinado grupo, con la ayuda de la escritura, bajo la dirección de una autoridad doctrinal, etc.), pero no se puede trasladar sin más a la prehistoria.

Hoy sabemos que la edad mínima de la humanidad es muy elevada, y que ésta, ya muchos milenios antes de la aparición de Israel, se hallaba ampliamente extendida. Sólo al final de esa historia humana surge Israel, y precisamente inmerso en un mundo totalmente pagano. ¿Dónde se sujetará entonces el hilo que una a Israel con los acontecimientos primitivos?

HIPOTESIS DE UNA FUENTE DIVINA

Los hechos primitivos que contiene el *Génesis* no pueden haber sido conocidos por una vía humana normal. De ahí que su valor histórico se haya de determi-

nar según la medida de la providencial intervención divina.

Naturalmente, un refugiarse a ciegas en las ilimitadas posibilidades de la Providencia no puede ser principio de exégesis. La investigación debe buscar precisamente qué es lo que la Providencia ha realizado de hecho. La actuación de la Providencia se concreta en el hecho de que lo que puede considerarse como providencial va estrechamente unido a aquello que puede calificarse de humana e históricamente concebible. Dios se sirve de lo que encuentra en las posibilidades naturales. Les proporciona un mayor rendimiento. Por eso, el milagro de una tradición que se extendiera desde Adán a Abrahán quedaría completamente en el aire; una sana exégesis no puede admitirla.

Por consiguiente, el saber objetivo de Israel acerca de los acontecimientos primitivos depende de una revelación. Pero asimismo se desconocería el modo real de la actuación divina si se pretendiera explicar los primeros capítulos del *Génesis* como si hubieran caído del cielo en su forma definitiva. Luego, en este caso, «revelación» significa, más o menos, que Israel ha reconstruido los acontecimientos primitivos: por una parte, a base de una reflexión iluminada sobrenaturalmente acerca de las grandiosas experiencias históricas que Israel había adquirido en sus relaciones con Yahvé; por otra, a base de una lucha secular, práctica y especulativa, con los grandes problemas de la vida, principalmente con el problema del mal.

CARACTERISTICAS DEL CONOCIMIENTO ADQUIRIDO POR REVELACION

Por este camino no se adquiere un conocimiento de la realidad que sea comparable al saber empírico. Lo característico del saber empírico es que los hechos son conocidos con sus determinaciones de lugar y tiem-

po, dentro de su especie concreta. La revelación no dará a los hechos aquella concreción que el raciocinio y la reflexión no pueden darles: una y otros se limitan a lo esencial, a la sustancia de los hechos. Por lo que se refiere al tiempo histórico de Israel, la revelación ha dejado siempre el saber de este pueblo tal y como sería en su dimensión humana: no le ha aportado un enriquecimiento de datos positivos, sino una inteligencia de los datos previos.

Y hay otro punto de referencia todavía mejor. Además de los hechos del más remoto pasado, existen otros que Israel no pudo conocer humanamente, pero que conoció por revelación: los hechos futuros. Israel tiene también una profunda visión del futuro.

Esta visión comprende una serie de certidumbres esenciales de que determinadas cosas serán un día realidad. Quien esté medianamente familiarizado con los profetas habrá, si no comprobado, al menos advertido estas dos cosas: la gran seguridad que el profeta tiene con respecto al futuro y su impotencia absoluta para concretar minuciosamente lo que ve. El profeta ve que las cosas futuras se encuentran en la línea de la acción histórica de Yahvé y, además, que serán nuevas por encima de toda proporción conocida, con un significado universal y definitivo. O, dicho con más exactitud y claridad: el profeta echa mano entonces, en forma estereotipada y casi convencional, de la concreción conocida del pasado histórico.

El hombre anhela conocer el futuro no menos que el pasado remoto. Con insistencia surge el deseo de averiguar nuevos detalles. Una exégesis movida de esta curiosidad es sospechosa de antemano, ya que la predicción de detalles no entra en la naturaleza de la profecía bíblica. Sólo después del cumplimiento de la profecía es lícito, con cautela, relacionar también detalles concretos de ésta con el hecho conocido por la experiencia.

También el hombre del Antiguo Oriente sintió de-

seos de erudición, incluso con respecto al pasado remoto. Poseía, a su manera, un saber profano del pasado, con explicaciones para todo; estaba lleno de un saber profano fundado más o menos en cosas sucedidas y fenómenos reales. Por su parte, Israel no tuvo necesidad de inventar nada, ya que desde su juventud había recibido la «ciencia» de su tiempo, y, en especial, la de Mesopotamia.

Cuando Dios comienza a revelarse a Israel, encuentra su mente cargada ya con todo un mundo de ideas. Y cuando le revela los acontecimientos salvíficos esenciales que tuvieron lugar en el pasado, encuentra ya unas ideas humanas sobre ese pasado completamente definidas. Por lo demás, lo que se verifica a cada paso en la Escritura lo vemos verificado también aquí: los extraños conceptos que Israel se había forjado acerca de los tiempos primitivos —y nosotros podemos a menudo comprobar de dónde tomó Israel los materiales— se convierten en vehículo, marco, contextura y aun forma concreta y necesaria para los principales acontecimientos salvíficos que Dios quiere comunicar a su pueblo. Las ideas iluminadas de Israel sobre los grandes problemas religiosos y su repertorio de saber profano han llegado a formar una unidad viva, *una sola historia.* Dios ha injertado su revelación en el saber humano que poseía ya Israel.

4

DEL CAOS AL COSMOS

«FACTOREM CAELI ET TERRAE»

Dios es el Creador de todas las cosas. Puede caber duda sobre las proporciones que el primer *versículo* de la Biblia *(Génesis,* 1, 1) pretende dar a la obra creadora de Dios. Pero es cierto que la primera *perícopa* de la Biblia *(Génesis,* 1, 1-2, 4a) no hace más que puntualizar que Dios *(Elohim)* es el Creador de *este mundo,* con todo lo que contiene.

«VISIBILIUM OMNIUM»

Para expresar concretamente esta verdad no basta decir genéricamente que Dios ha creado todo; por el contrario, tanto de las cosas grandes como de las pequeñas que caen dentro del ámbito normal de la experiencia humana debe decirse por separado: esto lo mismo que aquello es obra de Dios. El material de este capítulo proviene de las cosas y fenómenos que integran el mundo de conocimientos y percepciones del israelita medio, y esto precisamente según esas cosas y esos fenómenos se ofrecen a una percepción inmediata, sin ideas ni interpretaciones *preconcebidas.* Este material es entonces distribuido de manera ordenada y clara, de suerte que podemos ver cómo el abigarrado mundo de lo visible, que nosotros conocemos sólo en su estado final de existencia, brota de las manos de Dios.

De aquí se sigue, evidentemente, que el autor trata sólo del origen de nuestro mundo actual perceptible. Por su parte, la exégesis actual considera el primer versículo como un breve resumen de toda la perícopa. Se observa a este respecto que el antiguo hebreo no tiene palabra para designar la idea de «mundo» y, por eso, la expresión «cielo y tierra» intenta suplir la falta de esta palabra. Esto se puede tal vez admitir como cierto. El primer versículo dice, pues, genéricamente que Dios ha creado este mundo en el estado en que nosotros lo conocemos ahora; es lo que llamamos un modo de expresión *proléptico*. Semejante prolepsis es plenamente bíblica. Otros prefieren entender el versículo (sin prolepsis): Dios creó el cielo y la tierra en su estado primitivo de caos. Lo cual no es recomendable, aunque el segundo versículo parezca entonces enlazar mejor.

«ET INVISIBILIUM»

Antiguamente, el versículo 1 se entendía a menudo en un sentido más amplio: por ejemplo, como se desprende del paralelismo quiástico del Credo: «Factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium» (cf. también Denz. núm. 428). No querríamos nosotros excluir sin más esta venerable exégesis de *Génesis* 1, 1. Una exégesis demasiado rígida quita a veces a los textos antiguos su posible relación con el sentido complejo que pueden tener precisamente por su carácter vago e indeterminado.

En este caso, hay que notar que las palabras «cielo y tierra» son empleadas al principio de la perícopa en un sentido más amplio que en el texto siguiente. A partir del versículo 10, la palabra «tierra» designa concretamente «lo seco», es decir, el suelo (firme), mientras que antes «tierra» es un término genérico que incluye, ciertamente, el mar y, quizá también, el cielo inferior (la atmósfera).

Por tanto, no es necesario entender la palabra «cielo» en el versículo 1 tan en concreto como a partir del versículo 8, donde se alude clara y distintamente a la bóveda azul de los cielos. No es, pues, oportuno excluir expresamente en el versículo 1 el cielo superior, en que Dios habita, y la corte celeste; en general, pertenecen ambos al concepto bíblico de cielo.

Así, la palabra resulta genérica y conserva toda su fuerza; con ello se mantiene, a lo largo de todo el proceso, una continuidad entre este texto, la revelación posterior y el artículo del Credo. Entonces el comienzo del *Génesis* diría aproximadamente esto: Dios creó todo lo que está *encima* y lo que está *debajo.* El autor no quiere, de momento, entrar en pormenores sobre lo que está *encima:* pretende tan sólo ocuparse de las cosas que caen bajo la experiencia humana. Por eso continúa: «Por lo que se refiere a la tierra, estaba confusa y vacía, etc.»

El autor, pues, emplearía desde el comienzo el mismo principio de eliminación que es usado a lo largo del *Génesis,* esto es, un breve enunciado inicial de un todo concreto y una rápida eliminación de todo aquello que queda fuera de su propio tema, para ampliar después este tema cómodamente.

SUS OJOS CONTEMPLABAN LAS COSAS

La irresistible fuerza de expresión de este relato se debe, entre otras cosas, a lo que hemos llamado espontaneidad de la percepción. Es como si el autor contemplara las cosas con los ojos grandes y maravillados de un niño, como si se hubiera introducido en la psique del primer hombre. No llama a las cosas por su nombre, sino que las describe según su primera impresión, fresca e ingenua, pero difícilmente definible. Cada cosa representa así un hallazgo sorprendente. El hombre es todavía una *tabula rasa,* que recibe las primeras im-

presiones vivas. Es como el primer despertar atónito de un hombre ingenuo, pero de gran inteligencia, ante las maravillas de la naturaleza; el primer contacto, vital y palpitante, del mundo exterior con el mundo interior todavía inexpresado, pero perceptible.

En la conciencia humana se da primero la impresión informe y vaga; de ella nace luego el conocimiento claro y plenamente consciente de cada cosa según su especie, según su ser específico distinto del de cualquier cosa. Sólo entonces pueden las cosas recibir nombre, y el hombre sólo así puede disponer de ellas, llegar a ser su dueño y señor, descubrirse incluso a sí mismo.

Así, en la exposición del hagiógrafo, las cosas reciben su ser por la palabra creadora, por la imposición de un nombre por parte de Dios. Así vemos cómo las cosas son liberadas de su amorfa vaguedad y alcanzan su plenitud definitiva de acuerdo con la naturaleza que les es propia. Cada cosa sigue siendo como fue en el momento de su creación: determinada, acabada, buena. Por eso las cosas se llaman y son como son y se llaman ahora.

«SPLENDOR ORDINIS»

El autor registra todos los fenómenos según este modo primitivo de percepción humana, libre de teorías y sistemas. Pero no presenta una enumeración fatigosa de fenómenos, sino que los selecciona y agrupa en una sucesión extremadamente sencilla y, al mismo tiempo, sugestiva y lógica.

Es evidente que el Creador ha seguido un orden en su obra. El autor ve el orden del mundo como se presenta en su realidad actual. Este orden le proporciona el medio de dividir en fases la obra creadora de Dios y narrarla ordenadamente. El orden y la sucesión de grados en el mundo creado da lugar, en la narración, al orden y sucesión de los actos creadores de Dios: el orden *real* se convierte, en el *Génesis,* en un orden

genético. A base de una imagen del mundo, el autor construye una historia de su origen que responde a dicha imagen; una *cosmología* concreta se convierte aquí en una *cosmogonía.* La estructura de la *narración* corresponde a la estructura —percibida de un modo a-crítico— de la creación *acabada.*

El autor no se preocupa de si su narración corresponde realmente a la marcha del proceso creador. Sabe con certeza que está escribiendo la verdad, pero ésta no pertenece al ámbito de lo físico, sino de lo metafísico. La exégesis debe decir según qué principio ha sido ordenado *(Génesis* 1). Es un error que los exegetas se hayan abismado para esto en estudios de astronomía, geología y biología. Más les hubiera valido contemplar sencillamente las obras de Dios.

EL UNIVERSO COMO HABITACION

El origen del mundo es narrado en completa correspondencia, en contacto continuo con el mundo que se percibe. El autor no vio un mundo distinto del nuestro; nosotros, por tanto, podemos reconstruir su relato partiendo de nuestra propia percepción. En primer lugar, nos encontramos con una inagotable variedad de cosas y fenómenos. Si queremos luego agruparlos de algún modo, destacan inmediatamente dos fenómenos que preceden a toda clasificación. Son éstos, ciertamente, cosas reales, aunque difíciles de captar; pero, al mismo tiempo, son distintos de todas las demás cosas, pues cualquiera de éstas queda determinada por la naturaleza misteriosa y, por así decirlo, fluida de tales fenómenos. Todo cae bajo su dominio, y, precisamente por eso, se diferencian de todo lo demás. Son dos estados opuestos por los que pasa alternativamente todo cuanto existe; a ellos está condicionada la perceptibilidad de las cosas. Está justificado, por tanto, que el autor comience su enumeración con la luz y las ti-

nieblas. Sólo así podemos avanzar y establecer una clasificación más detallada. Y sólo entonces puede el Creador iniciar su obra, pues sólo se puede trabajar mientras hay luz.

Una clave para el entendimiento del relato es la diferencia entre las cosas que permanecen inmóviles en su puesto y las cosas que pueden cambiar de lugar por sí mismas; distinguiremos, por tanto, entre «cosas móviles y cosas inmóviles» en el sentido más literal de la palabra. Si nos fijamos en la relación entre ambos grupos de cosas, veremos que las inmóviles sirven a las móviles de lugar de operación y, por así decirlo, de morada. Espontáneamente se ofrecen a la percepción tres lugares inmóviles: 1.°, el aire, limitado por la bóveda celeste; 2.°, el agua, y 3.°, la tierra firme, con todo lo que le está unido, o sea, con toda la flora, cuya diversidad aparece clasificada laboriosa y esmeradamente. Aquí, como en todo el relato, no se puede buscar rigor científico. Una vez más, se trata de una clasificación puramente visual: plantas sin semilla (musgos), plantas con semilla (cereales), plantas fructíferas cuya semilla está encerrada en el fruto (árboles). Cada cual siempre según su especie. El autor no puede enumerar todo; pero cualquier otra cosa que pueda presentarse ha sido, sin excepción, creada por Dios. El ha dado impulso a todo y lo ha dotado de lo necesario para la conservación de la especie. Las maravillas de la naturaleza encuentran su explicación en la inicial acción creadora de Dios; ya no es necesaria una nueva intervención especial. De ahí el interés por el modo de reproducción.

... Y SERES QUE LO HABITAN

Al igual que las plantas, los seres móviles se pueden ordenar fácilmente en grupos; aunque no de acuerdo con su clasificación científica, la *escala entium* del *Génesis* no es menos verdadera, puesto que coincide con su norma objetiva, que es la apreciación popular.

Vemos, en efecto, los grupos siguientes:

1. Sol, luna y estrellas;

2a. Peces, divididos a su vez en grandes cetáceos y todo lo que vive y pulula en el agua, cada cual según su especie;

2b. Pájaros y demás animales alados, cada cual según su especie;

3. Animales terrestres, divididos a su vez en mansos y salvajes; y, además, todo lo que vive, repta y pulula sobre el suelo, cada ser según su especie;

4. Seres humanos, hombre y mujer.

Los peces pertenecen al agua, y las aves, al aire; pero, según la concepción antigua, el «aire» —para cuya designación el hebreo no posee término especial— pertenece al elemento «agua», de modo que la traducción latina, un tanto libre: «Produzca el agua peces y aves», corresponde quizá a la concepción bíblica del mundo.

En cuanto al hombre y los animales, por el solo hecho de su creación no queda aclarado todavía el gran enigma de su reproducción; por eso ha de mencionarse una bendición divina especialmente dirigida a este fin.

Las cosas se han presentado siempre a la percepción humana según esta típica agrupación. Esto constituye de por sí una explicación obvia y suficiente de la división y orden observados en el relato del *Génesis*.

CAOS

El autor quiere enseñar, respecto de todas estas cosas que presenta en una visión ordenada, *que Dios las ha creado.* Pero esto no diría nada a los lectores si el autor no narrara *cómo procedió Dios en su creación.* El medio apropiado para ello es describir cuál era la situación antes de que Dios interviniera con

su acción creadora. El hagiógrafo no está informado de esta situación por datos de la revelación o la ciencia; por eso la describe basándose exclusivamente en el mundo que él conoce, es decir, la describe a base de contrastes, como la negación del mundo existente: las *cosas* no estaban separadas ni ordenadas; sencillamente, no existían.

Nosotros solemos seguir el mismo método. Si queremos explicar la creación, partimos de la «nada absoluta». Pero la nada absoluta en sí misma es inconcebible y, con mayor razón, inimaginable plásticamente; por lo cual resultaría inútil en un relato destinado a un Israel que piensa en concreto.

Así, el autor comienza con la descripción de un caos que él deduce y construye, a base de pura reflexión, partiendo del cosmos existente. Tenemos, por ejemplo, el fenómeno «agua». Lagos y mares son alimentados por ríos; los ríos brotan de fuentes; quien cava hondo, encuentra agua; quien marcha lejos, llega a un punto donde la tierra termina y comienza el agua. Toda esta agua tiene un origen común y está, de modo más o menos misterioso, unida al gran mar que, evidentemente, rodea la tierra y, con no menor evidencia, se encuentra bajo ella. Esta es el agua *de debajo*. Pero, a juzgar por el fenómeno de la lluvia, hay también agua *encima*. Por tanto, tiene que haber en lo alto una gran masa de agua, sostenida por la bóveda metálica de los cielos, que de tiempo en tiempo abre sus compuertas y deja pasar algo de agua. Entonces el agua *superior* se mezcla con el agua *inferior*. Tanto arriba como abajo se encuentra el mismísimo elemento agua. Esto da que pensar.

La explicación consiste en que la cualidad típica de un mundo ordenado reside en el hecho de que el agua tenga lugares y límites determinados. Tal es la obra del Creador, el cual encadenó al océano primitivo diciéndole: «¡Hasta aquí y no más!» Antes de oír esta palabra imperiosa, todas las aguas formaban una sola

masa. No había separación alguna, no había más que un solo mar inmenso. Con una imagen semejante, resultaba también que no había bóveda celeste ni tierra firme; no se podía hablar todavía de mar y tierra: el océano primitivo *(tehôm)* incluía a los dos en su seno abismal. Los grandes espacios en que se encuentran todas las cosas móviles no estaban todavía separados. Con un poco de buena voluntad —no siempre se puede esperar de los autores bíblicos una lógica demasiado estricta— podría decirse lo mismo de las dos sustancias, netamente diferenciadas, impalpables y fluidas, que bañan o penetran alternativamente todos los espacios. Luz y tinieblas tienen señalado su tiempo en el día y la noche. Cada día, la luz sucumbe ante las tinieblas; cada día, la luz brota de las tinieblas. Esto es lo que ahora ocurre en virtud de la acción creadora de Dios, el cual hizo en un tiempo surgir la luz en medio de las tinieblas. Antes era todo una única masa oscura: tinieblas sobre toda la superficie del océano primitivo. Y con esto la descripción del caos queda completa.

Nos parece evidente que no hay ni un solo pasaje en que el autor pretenda afirmar que Dios haya creado el caos; y mucho menos en el versículo 1: Dios creó lo que de hecho ahora existe. La acción de Dios tiene un resultado bueno y bien ordenado (cf. *Isaías,* 45, 18). Por eso, el versículo 2 no es la explicación del versículo 1. La explicación de este versículo es toda la perícopa, y el versículo 2 es su punto de partida necesario y lógico [1].

[1] Según esto, ¿no fue creada por Dios la materia? Esta cuestión escolástica cae fuera de la perspectiva del autor. Una actitud filosófica preconcebida quiso ver en el versículo 1 la creación de la materia; con lo cual este relato encerraría un concepto explícito de creación, de carácter filosófico-técnico. Pero esto sólo sería posible en la medida en que ese concepto estuviera incluido en el concepto popular de creación. Tenemos que contentarnos con el firme convencimiento del autor

El caos no existe y no es concebido por razón de sí mismo, sino en orden al cosmos. El caos no precede al cosmos cronológica, sino lógicamente, de la misma manera que todo el desarrollo posterior del relato se ha de entender en sentido lógico, no cronológico.

En el capítulo 2 aparece de nuevo la misma estructura. Un autor distinto quiere narrar la creación del hombre y del paraíso. Su punto de partida es también un cuadro que contrasta con lo que la acción creadora de Dios va a realizar: ni hombre ni paraíso, sólo una estepa solitaria, desnuda, reseca.

COSMOS

Según esto, el autor puede poner de relieve la obra creadora haciendo que del caos por él descrito extraiga Dios todo el cosmos.

El caos es soledad y vacío absolutos *(tohu wabohu)*, una expresión que suscita la idea de «desorden amorfo» y «abandono»: sin forma definida, sin vida, sin seres determinados. La actuación de Dios, reducida a una semana de trabajo, convierte —en dos triduos paralelos— el *tohu wabohu* en cosmos: en el primer triduo se impone orden al desorden, con lo cual surgen espacios netamente delimitados; en el segundo triduo desaparecen la estéril inmovilidad y el vacío al ser poblados los espacios con una rica variedad de seres móviles.

Desde muy antiguo se ha advertido este proceso del relato. En su *Summa* (I, 65, ante art. 1), distingue Santo Tomás tres obras en el conjunto de los seis días: la obra de la creación (v. 1), la obra de la separación *(opus distinctionis)* y la obra de ornamentación *(opus*

de que Dios ha dado el ser a todo lo existente, y esto de un modo que no puede compararse a ningún modo de actuar humano.

ornatus). *Ornatus* está tomado de la inexacta traducción latina de *Génesis* 2, 1: «Igitur perfecti sunt caeli et terra et omnis ornatus eorum», mientras que el texto original dice: «así fueron acabados los cielos y la tierra y todo su cortejo». La Biblia distingue, pues, aquí como en otras partes, dos etapas en la obra de la creación: 1.ª, cielo y tierra, y 2.ª, su cortejo, es decir, todo lo que se mueve. Compárese, por ejemplo:

«Tú, Yahvé, has creado el cielo,
el cielo de los cielos con todo su cortejo,
la tierra con todo lo que hay en ella,
los mares y cuanto en ellos hay» *(Nehemías,* 9, 6).

La conocida palabra *sabaoth* (= ejércitos) es plural de la palabra *saba,* usada siempre en sentido de *ejército* (palabra que los LXX leyeron *sebi* = objeto de adorno, ornamento; así se explica el *ornatus* de la Vulgata).

No obstante, Santo Tomás no se dejó engañar, pues explica: las partes del universo debían primero ser *separadas* y después *adornadas,* y este ornato consiste en que, por así decirlo, se llenan de habitantes (I, 74, 1). Por otra parte, observa que la separación y el ornato discurren paralelamente.

Su respuesta a la dificultad de que las plantas, por ser un ornato, no pertenecen al tercer día, demuestra claramente con cuánta agudeza vio el santo que las cosas son catalogadas en el primero o segundo triduo según que sean móviles o inmóviles. Las plantas, dice, están fijas en la tierra y son, por tanto, elementos constitutivos de ésta, no seres que la habitan (I, 69, 2). De hecho, vienen a ser una buena transición de un triduo al otro.

Por lo demás, no hemos de tomar el sistema del autor con un rigor exagerado, sino que hemos de concebirlo un tanto flexible. No importa que las dos primeras obras de *separación* terminen, de hecho, en

creaciones enteramente nuevas o se identifiquen con ellas (luz, bóveda celeste). Si bien los cuerpos celestes —el ejército de los cielos— pueblan el firmamento, no obstante figuran en el día cuarto, mientras que los peces, en el día quinto, parecen formar un paralelo raro con el firmamento. Sin embargo, el paralelismo del autor está bien fundado. Las luminarias se relacionan con la luz, como los peces y las aves con el agua y el cielo:

Día	*Obra*	*Separación (origen de los espacios)*	*Ornato (población de los espacios)*	*Obra*	*Día*
1	1	luz/tinieblas (por creación de la luz)	sol, luna, estrellas	5	4
2	2	agua superior/agua inferior (por creación de la bóveda celeste)	peces, aves	6	5
3	3 4	tierra/mar plantas	hombre, animales (plantas como alimento)	7 8	6

ESPIRITU Y PALABRA

Este cosmos ha surgido del caos por la fuerza creadora del Espíritu de Dios, que, como un aliento divino que informa y da vida, se cernía a lo largo y a lo ancho del océano primitivo. Las palabras de Dios están repletas de esta fuerza. Por medio de la Palabra divina, el impulso creador del Espíritu de Dios es, por así decirlo, especificado y dirigido a la producción de seres netamente diferenciados. De igual modo, nuestra pa-

labra humana viene traída por nuestro aliento, y éste, a su vez, recibe forma por nuestra palabra. Así Dios, desde la insondable calma de la eternidad, interviene en lo terreno. Así obra El *ad extra.*

> «Por la *palabra* de Dios fueron creados los cielos,
> y todo su cortejo por el *aliento de su boca.*»
>
> (*Salmo* 33, 6.)

> «Sírvate tu creación entera.
> Pronunciaste una *palabra,* y todo fue hecho;
> enviaste tu *espíritu,* y todo fue creado.»
>
> (*Judith,* 16, 17.)

5

DE YAHVE A ELOHIM

Genesis 1 ya no constituye un problema. Después de una larga disputa escriturística, ha quedado claro que el problema tenía su origen en una teoría de la inspiración históricamente explicable, pero falsa. En el capítulo primero hemos puesto en su sitio la doctrina de la inspiración y en el cuarto hemos dejado al libro del *Génesis* hablar por sí mismo, libre de toda teoría.

CONTENIDO DOCTRINAL DE GENESIS 1

Resuelto definitivamente y, al mismo tiempo, superado el problema, no tendría sentido envolvernos —a nosotros y al contenido de *Génesis* 1— en la barahúnda de sistemas interpretativos. Con digresiones sobre la formación de estratos terrestres y de los diversos fósiles nos alejaríamos aún más de nuestro objetivo. Nuestra atención debe concentrarse más bien en el auténtico mensaje bíblico. Y esto, sinceramente, no es fácil. Es más fácil divagar *en torno* a la Biblia que penetrar *en* la línea del pensamiento bíblico.

Quizá el caso mismo de *Génesis* 1 es ya bastante característico. Es cosa sabida y se dice en pocas palabras dónde reside el valor de *Génesis* 1: en el monoteísmo. Su significado fundamental es claro y no constituye seguramente una gran novedad el que nosotros digamos que *Génesis* 1 es único en este sentido, sin paralelo en la historia de las religiones, un gran

prodigio en el orden moral, un descubrimiento absolutamente original. O, mejor dicho: es evidentemente una *revelación,* que resalta sobre el fondo de búsqueda y fracaso de toda la humanidad antigua y moderna en tanto ésta queda fuera del influjo de la revelación.

Pero lo que nosotros hemos de investigar es lo siguiente: Israel es monoteísta, y nosotros también; pero el intervalo de tres mil años que separa el monoteísmo primitivo del actual da lugar a matices que fácilmente se nos escapan. Intentamos, pues, descubrir el tono peculiar de la fe de Israel. Nosotros solemos despachar la cuestión con pocas palabras, porque identificamos espontáneamente el monoteísmo de *Génesis* 1 con el nuestro.

Israel ha descubierto el monoteísmo. Contamos con abundantes datos bíblicos para poder reconstruir las etapas principales del descubrimiento de Israel. Vamos a prescindir, por una vez, de nuestros tratados de teología, procurando seguir el más humano de todos los caminos y vivir el monoteísmo como descubrimiento. Así entenderemos el tono peculiar de *Génesis* 1; así este capítulo será también para nosotros una revelación actual capaz de nutrir y vitalizar nuestra fe.

UN «MALENTENDIDO»

Por lo que se refiere al monoteísmo, *Génesis* 1 es, indiscutiblemente, un texto clásico. Siempre que se habla de Dios o de su existencia nos sale al paso inmediatamente *Génesis* 1. Con razón vemos una relación entre el Dios Creador de la Biblia y el «Ser Supremo» que el espíritu humano puede alcanzar por una de las *cinco vías.* A esto hay que añadir la estructura lógica de nuestra apologética, por la cual estamos acostumbrados, dicho brevemente, a demostrar primero que existe un Dios y después que se ha revelado.

De hecho, el monoteísmo es la base de todo tanto para Israel como para nosotros. Pero con una gran diferencia: el monoteísmo, al menos cuando se trata de la fundamentación racional de la experiencia de Dios, es para nosotros un punto de partida, mientras que para Israel es más bien un punto de llegada. En primer lugar, se da la revelación como realidad viva; sigue luego la reflexión lenta y progresiva y la certeza absoluta y, finalmente, su formulación exacta.

Ahora bien: el aroma de la revelación bíblica corre peligro de perderse si atribuimos sin más a los autores bíblicos el proceso racional moderno con que nosotros solemos probar la verdad de nuestra revelación. Esto es un malentendido fomentado por la importancia que ha adquirido para nosotros el *Génesis* 1 y también por el hecho de ser la primera página de la Sagrada Escritura. Ciertamente, es la primera página, pero no la más antigua; ciertamente, es fundamental, pero no punto de arranque, sino coronación.

Es verdad que «la esencia invisible de Dios, su poder eterno y divinidad son, desde la creación del mundo, claramente cognoscibles por cierto razonamiento, mediante las criaturas» (*Romanos,* 1, 20), pero ésta no es la clave de *Génesis* 1. El concepto de Dios en *Génesis* 1 nació no tanto de la reflexión sobre las criaturas cuanto de la reflexión sobre la revelación sobrenatural de Dios. *Génesis* 1 no es filosofía, sino teología. También Israel pudo conocer a Dios mediante el mundo creado, pero, de hecho, lo conoció de cerca, mucho antes y mejor, mediante la intervención divina en la vida y en la historia de Israel. Yahvé apareció actuando, Yahvé se manifestó, se dio a conocer a Israel. Esto proporcionó material para la reflexión, y de ésta nació *Génesis* 1.

El mérito de *Génesis* 1 es la formulación que da a la idea monoteísta de Dios. Para poder apreciar aquélla en todo su valor hay que distinguir en el monoteísmo dos elementos:

1. El reconocimiento de un Dios frente a todos los demás seres existentes. El reconocimiento, por tanto, de un Dios único, con exclusión de todos los otros dioses. En esto se distingue el monoteísmo de lo que suele llamarse *henoteísmo* o *monolatría:* un sistema según el cual hay varios dioses, pero sólo uno es adorado, y precisamente dentro del círculo con el que está en relación.

2. Una idea clara de las relaciones entre Dios, el hombre y el mundo. No hablamos de monoteísmo cuando, por ejemplo, el mundo creado se identifica demasiado con Dios o se separa radicalmente de El.

Se ve por la historia de las religiones que lo segundo no sucede tan fácilmente como lo primero, si bien ambas cosas están relacionadas tan íntimamente que el error en una lleva consigo error en la otra. En realidad, la nitidez de la idea de Dios depende de la nitidez con que se determine la relación entre Dios y todo lo demás. El mérito efectivo de *Génesis* 1 consiste precisamente en esto.

La relación y distancia exactas entre la trascendencia e inmanencia de Dios —cosas éstas que difícilmente pueden concebirse unidas— son la piedra de toque para todas las representaciones que sobre lo divino se han forjado los hombres a lo largo de los siglos. En todo hombre se despierta una vaga conciencia de lo divino al descubrir el mundo que está en él y en torno a él. Pero cuando el *homo religiosus* comienza a dar a esta vaga conciencia una expresión más concreta en la vida y en la doctrina, entonces incurre en diversos errores. La historia de la idea y del culto de Dios

camina en zigzag entre los extremos del panteísmo y materialismo, del monismo y dualismo, del deísmo y emanatismo, del politeísmo y ateísmo. Son los eternos errores que, ya en el Concilio Vaticano, fueron condenados por separado (Denz. nn. 1801-1805). Lo verdaderamente maravilloso es que estos anatemas fueron pronunciados ya por Israel en *Génesis* 1.

¿Por qué camino llegó Israel hasta aquí? No por argumentación ni por enseñanzas teóricas de Dios, sino por experiencia práctica de lo que significa que Yahvé sea Dios de Israel. Por tanto, en primer lugar, los hechos mismos llevaron a Israel a reconocer a su Dios nacional, Yahvé, como uno y único. En segundo lugar, la teología de Israel pudo expresar de modo tan insuperable la relación Dios-mundo, precisamente porque ésta era reflejo (y consecuencia) de la relación Yahvé-Israel. Por eso, el contenido doctrinal de *Génesis* 1 se ha de entender a partir del yahvismo. Una breve explicación del primer punto puede esclarecer, por el momento, los dos.

EL DIOS LIBERTADOR Y EL DIOS CREADOR

La primera idea de Dios que tuvo Israel fue la de un Dios nacional, Yahvé, *Libertador* suyo. Y, al tiempo que experimentaba la intervención libertadora de Yahvé, llegó a conocerle como *Creador*. A la vista de los hechos, Israel maduró la convicción de que Yahvé no es sólo el Elohim de Israel; el gran privilegio de Israel consiste justamente en que Yahvé es Elohim sin más.

Elohim es un término semítico para designar la divinidad. Es un *nombre común* que puede aplicarse a todo lo que los hombres consideran Dios. Cuando en la Sagrada Escritura se emplea esta palabra para designar al único Dios verdadero, el acento recae preferentemente en el carácter universal de Dios. Elohim

es así el Dios de la naturaleza, de la humanidad, del mundo, y, por tanto, como en *Génesis* 1, el Creador.

La situación es completamente distinta en el caso del nombre de *Yahvé.* Yahvé es un nombre *propio,* el nombre de un individuo. Yahvé es el Dios nacional de Israel. Es el Dios de la revelación positiva, de la historia de la salvación. En un sentido no demasiado riguroso y exclusivo, podríamos decir: Elohim es Dios en cuanto que se revela en la creación y en la naturaleza; Yahvé es Dios en cuanto que se revela en la historia y en la gracia.

El único Dios verdadero no desdeñó el ser llamado Dios de un determinado pueblo. Se adaptó en esto a una concepción típica del Antiguo Oriente. Por este camino, Israel conoció lo auténticamente divino, de suerte que las categorías del Antiguo Oriente, en que Israel expresó su idea de Dios, recibieron un contenido nuevo y totalmente distinto.

Todo el panteón del Antiguo Oriente, todos los dioses nacionales resultaron ser, ante Yahvé, primero vanidad y luego nada. Ya desde el principio, Yahvé rompe los límites nacionales y territoriales. Hace de Egipto lo que quiere y castiga a todos los dioses egipcios *(Exodo,* 12, 12). Así, ya desde el principio, aparece el poder de Yahvé sobre todos los pueblos, y paralelamente el dominio de Yahvé sobre la vida y los fenómenos de la naturaleza pierde toda limitación de lugar y tiempo.

Forma parte del fin principal de la historia bíblica primitiva —y especialmente de *Génesis* 1— el mostrar a Israel que su Libertador es el Creador del cielo y de la tierra, el Dios del mundo y de la humanidad. La historia universal y la historia nacional constituyen en la Sagrada Escritura un solo relato continuado, y ambas están en manos del Dios de Israel.

En su historia nacional Israel aprende, ante todo, cómo se comporta Yahvé con su pueblo, Israel, y su tierra, Canaán. Lo que sigue puede ilustrar cómo la

predicación yahvista encontró ocasión de exponer, por así decirlo, *ex professo* la relación de Yahvé con el resto del mundo y de la humanidad. Los pueblos semitas poseen relatos referentes a la existencia de su propia nación y relatos de interés humano más general, v. gr.: sobre el origen y el destino de los dioses, del mundo y de la humanidad. Con cierta frecuencia, ambas formas se entremezclan; por ejemplo, cuando relatos referentes a la fundación de una capital de región o del santuario nacional adoptan la forma de una cosmogonía. Pero en Israel no hay lugar para una mezcla semejante de temas narrativos, porque el origen de Israel está claramente señalado y cae del todo en el ámbito de la historia.

En Israel surgieron, pues, relatos referentes a su historia nacional, pero junto a éstos tuvieron que circular, desde muy antiguo, relatos de carácter más general, que Israel había traído consigo de su medio cultural originario. La Sagrada Escritura ofrece el resultado final de un proceso evolutivo: el grupo de relatos de carácter general se ha convertido en prólogo del grupo nacional, que comienza con la vocación de Abrahán. El proceso evolutivo que dio origen a dicho resultado puede compendiarse así: de todo el Pentateuco se deduce que el poder vital de asimilación del yahvismo mosaico es inmenso. Gracias a ese poder de asimilación, pudo el yahvismo, de una vez para siempre, seleccionar el material procedente del grupo de relatos semíticos de carácter general —del cual se había formado en Israel una tradición derivada— e interpretarlo a la luz de una fe nueva y poderosa. Del mismo modo, pudo crear relatos prácticamente originales, que sólo de lejos recordaban el antiguo material narrativo, como es el caso de los tres primeros capítulos del *Génesis*.

La fusión de ambos grupos narrativos en un todo, al que sirve de base un mismo pensamiento religioso, tiene una eficacia didáctica no menospreciable. Prime-

ro: Israel aprende de este modo —en completa conformidad con la predicación mosaica y profética— a ver a *su* Dios como el único Dios verdadero del mundo.

Segundo: porque este Dios es precisamente Yahvé, todo lo que caracteriza la relación entre Yahvé y su pueblo es aplicado a la relación entre Yahvé y el mundo. Yahvé interviene en el mundo del mismo modo que interviene en Israel. Las relaciones son idénticas; sólo en la conciencia de Israel ha extendido su influjo del ámbito nacional al universal. Esto significa que en la relación Dios-mundo, tanto la distancia entre Dios y el mundo como la intensa solicitud de Dios por el mundo subsisten en igual medida y en equilibrio recíproco. Pues así, y no de otro modo, se había manifestado siempre Dios a Israel.

Yahvé es siempre, tanto para el individuo como para la totalidad del pueblo, el Dios lejano y a la vez próximo, cuyas exigencias y bondades son tan reales y plenas precisamente por la trascendencia infinita de Dios frente al sujeto que la recibe. Este es el misterio de *Génesis* 1: en este pasaje el Creador aparece inalcanzable, antes, fuera y por encima de todo lo creado; pero, justamente por eso, su actividad abarca todas las cosas en su más profunda entraña y es la razón total de su existencia. Esperamos mostrar cómo estas ideas cobran expresión en el texto.

6

EL CLIMA RELIGIOSO

El hombre es un *animal religiosum*. Sabe que hay fuerzas superiores de las que depende su felicidad o desgracia, de las que dimanan exigencias concretas y con las que puede entrar en contacto de una u otra manera. La *religión* circunscribe y concreta este *sensus religiosus* genérico dentro de un conjunto más o menos sistemático de apreciaciones teóricas y manifestaciones prácticas. Los rasgos esenciales de la religiosidad humana son siempre idénticos y están relacionados con una misma verdad religiosa. Pero existen muchas religiones: éstas desarrollan o pervierten el sentido religioso en la medida en que participan o dejan de participar de la verdad religiosa, de la verdadera religión.

NUMERO DE DIOSES

El hombre descubre en el macrocosmos y en el microcosmos las huellas de lo divino. La pluralidad y diversidad de los fenómenos en que lo descubre hacen que, al determinarlos más de cerca —sea o no a través del polidemonismo—, llegue a una pluralidad en lo divino, al politeísmo [1].

[1] La experiencia humana universal de lo divino como de «lo absolutamente distinto» entraña una conciencia de lo divino como de algo que es por naturaleza «uno y único». Esta conciencia originaria de la unidad puede también descubrirse en el *nombre común* semita que designa la idea de *dios* y que con frecuencia se convirtió en *nombre propio*. Esta unidad se

El origen del politeísmo en el Antiguo Oriente puede investigarse observando cómo aumenta el número de dioses en épocas históricamente controlables. Veamos, por ejemplo, cómo la diversidad de estirpes y razas, de pueblos y lenguas, de paisajes y regiones, condujo a una diversidad semejante de divinidades, de suerte que había dioses propios de una tribu o de un territorio, de una ciudad o de un Estado, dioses tutelares del individuo y dioses familiares hereditarios. Cada grupo étnico quiere tener su propio dios, atraerlo a su propio mundo, emparentarlo consigo, nacionalizarlo. El carácter local y nacional de la divinidad es un rasgo poderosamente llamativo.

Pero sucede que una tribu absorbe a otra, pequeños Estados y Estados-ciudad son incorporados a un gran imperio, surgen y desaparecen nuevas naciones, se sostienen guerras y se establecen pactos. Los dioses nacionales y territoriales toman parte en estas vicisitudes, se combinan entre sí y... nace el *panteón.* Así, el panteón reproduce, en cierto modo, el mapa del Antiguo Oriente: los dioses se han repartido la tierra, cada uno tiene su esfera de intereses, a cada uno le fue asignado un determinado grupo de adoradores.

Está, por otra parte, el cosmos con su unidad en medio de una gran variedad. Su unidad lleva a considerar lo divino como unidad, pero la diversidad de fuerzas de la naturaleza induce a suponer una plurali-

deduce de la *función creadora* necesariamente universal, que se atribuye, por lo demás, a divinidades muy concretas. Se manifiesta asimismo en el afán por dar al panteón una estructura *monárquica:* hay muchos dioses, pero uno de ellos es el dios supremo.

De todos modos, es cierto que la referida convicción de que sólo puede haber un Dios se perdió a menudo por completo, si bien a veces es difícil determinar hasta qué punto se conservó la conciencia de una cierta unidad, como, por ejemplo, en el caso de *Baal,* que se fragmentó en diversos *baales* de carácter local.

dad de dioses. Los dioses más antiguos son a menudo fenómenos naturales personificados.

La *mitología* hace el resto. Esta no debe confundirse con la religión, ya que es más bien un primer conato de ciencia que intenta acallar el deseo humano de saber y explicar los fenómenos más diversos. Será mitología en sentido estricto si busca esta explicación en determinadas hazañas de los dioses.

NATURALEZA DE LA DIVINIDAD

De este modo, el politeísmo se forja un mundo divino que, a fin de cuentas, no es sino una copia divinizada del mundo terrestre. Lo divino cobra carácter nacional y particular, es fragmentado, medido y adaptado a situaciones y necesidades humanas, a manifestaciones y fenómenos concretos.

Cuando lo divino pierde su unidad, pierde también su trascendencia, y sus fronteras se difuminan; lo divino se desdiviniza, se hace humano y natural. Los dioses semitas son hipersemitas. Cada grupo exige un dios propio «a su imagen y semejanza»: lo divino pasa a ser exponente de lo humano y nacional, producto de la altanería, la presunción y el orgullo.

Por eso está en íntima conexión con el politeísmo la *dependencia terrestre* de lo divino, la «comunidad de sangre y de suelo» entre la divinidad y el círculo con que se relaciona. La divinidad forma una unidad necesaria por naturaleza con el grupo o fenómeno a favor del cual se la invoca y del que toma comúnmente su carácter peculiar y, a veces, incluso su nombre. Por eso también, la divinización de la realeza en el Antiguo Oriente —dicho sea de paso— no se ha de considerar como un fenómeno aislado, sino como un punto máximo en que culmina la «invasión de lo divino», característica de toda la vida del Antiguo Oriente.

Distinguimos en el monoteísmo dos elementos: 1.°, el reconocimiento de un Dios universal; 2.°, una idea clara de la relación entre Dios y el mundo. La interdependencia de estos dos elementos resulta clara al examinar el error opuesto: el politeísmo. Con semejante distinción podemos profundizar mejor no sólo en la verdad, sino también en el error. La diferencia entre monoteísmo y politeísmo no es sólo cuestión de número; hay que atender también a la relación entre lo divino y lo no divino. Lo uno lleva a lo otro. Cuando el monoteísmo es claro, también la relación es clara. El politeísmo, en efecto, lleva *naturalmente* a una confusión de las fronteras entre lo divino y lo humano, entre la divinidad y la naturaleza, mientras que, al contrario, esta confusión lleva por sí misma a una fragmentación de lo divino, es decir, al politeísmo.

El politeísmo lleva también necesariamente a la degeneración de la auténtica religiosidad. La postura religiosa y el modo de vida ya no son lo principal; más bien es un ritualismo mágico y mecánico lo que decide sobre el favor o desfavor de los dioses. Lo divino se convierte en un factor arbitrario, sin carácter ético. El ideal, según esto, es encontrar en el momento oportuno el rito y la fórmula convenientes. Se da un nexo natural entre la divinidad y su esfera de influencia; el hombre puede someterla a su voluntad cuando conoce el arte de la magia. Y ese arte es la religión quien lo enseña. Desgracia significa castigo e ira de los dioses como consecuencia de un *pecado,* el cual pierde su carácter de culpa moral para reducirse a un error en la combinación de los diversos factores que ponen en movimiento determinadas fuerzas divinas.

Esta es, a grandes rasgos, la trayectoria que sigue el politeísmo. Si, a pesar de todo, encontramos en el Antiguo Oriente verdadera religiosidad, esto se debe a que la naturaleza es más fuerte que la simple doctrina y el corazón mejor que la cabeza, a que el *sensus*

religiosus surge tímidamente incluso cuando es imposible su desarrollo y encuentra una válvula de escape aun en una religión imperfecta que no podría existir sino como planta parásita adherida a una verdad parcial.

LA RELIGION REVELADA

Podría parecer que todo esto es ajeno a la Sagrada Escritura, y más aún a *Génesis* 1. En realidad, todo el Antiguo Testamento refleja este problema, puesto que Dios se ha revelado a hombres que han nacido y viven en este mundo de confusión y desvarío.

En el Antiguo Testamento toda la economía de salvación se caracteriza por estos dos hechos paralelos: una amplia acomodación a las ideas del tiempo y una profunda transformación de las mismas. Así, la revelación se sirve, entre otras cosas, de las categorías en que el hombre del Antiguo Oriente pensaba sobre lo divino, pero corrigiéndolas y elevándolas. Por acomodación y reacción, el Antiguo Testamento está penetrado de este clima religioso.

AMPLIA ACOMODACION

Vamos a ofrecer algunas referencias que pueden ayudar a ver desde un ángulo distinto los textos ya conocidos. La acomodación aparece con máxima claridad en el hecho de que el único Dios verdadero, hasta entonces desconocido, se abaja a ser «el Dios de Abrahán». En esta experiencia de Dios, la conclusión de que existe un único *Ser Supremo* desempeña siempre un papel adicional y complementario. De momento, no cambiará nada; lo que propiamente sucede es que Dios se sitúa sobrenaturalmente, de manera viva y real, en el centro de la vida de sus primeros fieles. «El Dios que me hizo errar lejos de la casa de mi pa-

dre» (*Génesis*, 20, 13): de esta forma concreta describe Abrahán a *su* Dios. Isaac lo conoció como «el Dios de mi padre». El Dios de Abrahán pasa a ser «el Temido de Isaac», y más tarde «el Fuerte de Jacob». Así se convierte en «el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob», en «el Dios de los padres». Es para nosotros una paradoja que «Dios no se avergüence de ser llamado Dios *suyo*» (*Hebreos*, 11, 16), pero éste es realmente el camino que El siguió para fundar su Reino entre los hombres. Dios fue conocido en un principio como un *Dios familiar*.

Cuando la familia de las patriarcas crece hasta formar una multitud innumerable, el Dios de los padres, por una intervención libertadora a la que Israel debe su existencia como pueblo, se revela como Yahvé, es decir, como el Dios de este pueblo. Yahvé es el incomparable Dios de Israel: «¿Quién como Tú, oh Yahvé, entre los dioses? ¿Quién como Tú magnífico en santidad, poderoso en gloriosas hazañas, obrador de prodigios?» (*Exodo*, 15, 11).

Kemosh es el dios de *Moab; Yahvé*, el Dios de *Israel*, el dios de los hebreos (*Exodo*, 5, 3). Como dios nacional, exige un dominio absoluto y exclusivo, es celoso, no consiente ante sí en Israel dioses extranjeros. Su carácter nacional no comporta naturalmente ninguna limitación objetiva de su poder: «Tú serás mi propiedad entre todos los pueblos, pues *mía es toda la tierra*» (*Exodo*, 19, 5).

Incluso en la conciencia subjetiva de Israel, la limitación es sólo muy relativa. Lo que Israel conoce de ese modo es, en efecto, lo auténticamente divino. El verdadero Dios se acredita necesariamente a sí mismo, pues el hombre que lo conoce comprende que El es también la respuesta clara y exhaustiva a los grandes problemas inherentes a la naturaleza humana. La disposición humana para la verdad religiosa lo lleva a reconocer la Verdad. Por eso, en el conocimiento concreto del Dios verdadero queda destruida radicalmente

toda limitación, aun cuando de hecho en el pueblo sencillo la idea teórica de la universalidad de Yahvé se impone sólo lentamente (*Jueces,* 11, 24; *1 Samuel,* 26, 19s; *2 Reyes,* 5, 15, 17; 17, 26; *Juan,* 1, 3).

Cuando el *profetismo* rompe radicalmente el marco nacional, lo que tiene lugar es sólo el desarrollo de algo que estaba ya latente en la experiencia de Abrahán, ya que le era claro desde un principio que ningún otro dios podía o debía significar nada para él. Los profetas ven que el Reino de Yahvé, nacional hasta entonces, se extenderá hasta los confines de la tierra, los cuales están llenos de la gloria de Yahvé (*Isaías,* 6); las prerrogativas de Israel alcanzan también a los gentiles: «Yahvé Sabaot los bendecirá y dirá: bendito sea Egipto, mi pueblo; Assur, obra de mis manos; Israel, mi heredad» (*Isaías,* 19, 23-25). Con ello es claro que Yahvé dirigió desde un principio no sólo el destino de Israel, sino también el de los otros pueblos: «Ciertamente, Yo conduje a Israel desde Egipto, pero también a los filisteos desde Kaftor y a los arameos desde Kir» (*Amós,* 9, 7). Todo esto son, a primera vista, paradojas, no para nuestra mentalidad, pero sí para la de Israel.

TRANSFORMACION PROFUNDA

Si, por una parte, esta acomodación es plenamente clara por el hecho de que Yahvé quiso ser el Dios de unos hombres determinados, y, más tarde, de un país concreto (Canaán es la *herencia* de Yahvé, el *descanso* de Yahvé); por otra parte, el yahvismo, mediante la relación entre Yahvé y el grupo humano cuya tutela ejerce, muestra, ya desde la primera revelación, un carácter enteramente original y propio.

Este Dios no ha sido absorbido por un país determinado. Por eso sus adoradores hubieron de permanecer algún tiempo como extranjeros en el país de su

peregrinar; por eso también Abrahán hubo de romper con su patria y familia, es decir, con todo lo que le servía de apoyo social y religioso. De ahí que, desde el primer momento, se exija a Abrahán una gran fe. Este Dios, en efecto, reclama la persona humana entera y la reclama enteramente para sí. No hay en esto ningún *vínculo natural,* sino, por parte de Dios, *elección, mandato, promesa,* y, por parte del hombre, *libre entrega, obediencia, fe.*

No es que lo divino esté ligado a un trozo de tierra grande o pequeño: este Dios está dondequiera que están sus adoradores, pero sí se da una vinculación real con la vida humana, primero con un individuo y después, por medio de éste, con todo un grupo. De Dios tutelar de un individuo pasa a ser Dios de una familia, luego Dios de un pueblo y finalmente Dios del mundo. Pero en todas estas fases subsiste como característica la correlación entre mandato y sumisión, entre revelación y fe, entre amor y amor; en otras palabras: se trata de un pacto entre Dios y el hombre.

Se entiende por pacto una unión libre y recíproca, una relación de persona a persona. En el concepto antiguo y típicamente israelita de pacto se conserva íntegro este carácter puramente religioso, personal y ético de las relaciones entre Dios y el hombre: «Yo estableceré mi pacto contigo y tu descendencia después de ti, de generación en generación, como pacto eterno: Yo seré tu Dios y el Dios de tu descendencia después de ti» *(Génesis,* 17, 7).

Yahvé es un Dios lejano y, al mismo tiempo, cercano. El sentido de la distancia no se desvanece ni por un instante en la conciencia del justo; de ahí la insistencia en la *santidad* de Yahvé. Pero el *Santo de Israel* se preocupa realmente de lo terreno, interviene realmente en la vida del individuo y del pueblo; por eso, uno y otro deben dar una respuesta también real con su comportamiento; de ahí la insistencia en la *santidad* y *«fidelidad»* de Yahvé *(= misericordia et veritas)*

como características de la conducta de Yahvé con el mundo.

La idea de Dios en la mente de Israel está apoyada en estos dos extremos: el Santo de Israel habita (como fuego devorador) en medio del pueblo. Estos extremos se enlazan visiblemente por medio del fenómeno, perceptible al menos en penumbra, de la *gloria* o *majestad* de Yahvé, punto de contacto, por así decirlo, entre Yahvé e Israel.

La *gloria* de Yahvé es asimismo la manifestación de su santidad, la cual es en sí misma incomprensible e inalcanzable, pero cuya presencia se hace sensible en medio de Israel a través de la gloria de Yahvé. E incluso esta *gloria* ningún mortal puede contemplarla en toda su magnificencia; su luz es perceptible sólo por el resplandor que emana de la nube que la oculta.

Evidentemente, Israel tuvo que ser penetrado, de manera intensamente plástica, por la verdad teológica que más tarde, cuando desapareció la forma material del fenómeno *gloria,* quedó ligada —aunque débilmente— al concepto «gloria». En todo caso, este concepto da a entender que la esencia inasequible de Dios se revela *ad extra* y es conocida y *ensalzada* por los hombres.

El Antiguo Testamento contiene toda una serie de expresiones que ponen fuera de discusión este momento decisivo de la experiencia que de Dios tuvo Israel; por ejemplo, la denominación, intencionadamente vaga, de *Angel* de Yahvé, con la cual la mayor parte de los textos antiguos designan a Yahvé mismo, en cuanto que interviene en el mundo (v. gr. *Exodo, 3, 2*). Las imágenes teológico-bíblicas del *rostro* y del *nombre* de Yahvé —ambas con frecuente conexión funcional con la *gloria* y *santidad*— reflejan una concepción particularmente nítida y sugestivamente formulada. ¿Qué más característico de la propia personalidad que el rostro y el nombre? Yahvé mismo es quien actúa, pero

sin ligarse a lo terreno de un modo groseramente material.

Así se salva la trascendencia divina sin ayuda de seres inferiores interpuestos entre Dios y el hombre; tales seres excluirían al Dios trascendente y harían de El un *roi fainéant*. Nadie puede sustraerse al influjo de este Dios o librarse de El por medio de un simple formulismo exterior. Es el Dios *vivo* que, en la plenitud de su trascendente majestad, se preocupa efectivamente de la pobre existencia humana; por eso escudriña el corazón y las entrañas del hombre igual que el océano y los abismos. Y, precisamente por ser trascendente, es tan irremediablemente cercano.

Por la variedad de tales formas y metáforas —hay muchas más, y entre ellas dos muy importantes que encontraremos en *Génesis* 1— se ve cuán profunda debe de haber sido la experiencia de Dios que condujo a una reflexión teológica tan matizada. Hay también razón para suponer que esta abundancia de formulaciones didácticas brotó, en gran parte, como oposición a la tendencia del pueblo a paganizar el yahvismo.

7

TEOLOGIA DE LA CREACION

«UNA FE DE PODEROSA ENERGIA»

El yahvismo parece haber tenido, en un principio, carácter nacional; pero en la historia bíblica primitiva el horizonte se ha ensanchado: la visión yahvista del pasado de Israel se ha convertido en una visión del pasado del mundo y la humanidad.

En los pueblos vecinos a Israel, los relatos sobre el mundo y la humanidad constituyen un número obligado en el repertorio de las literaturas nacionales; pero, por estar empapados de politeísmo, su carácter universal termina por resolverse en el nacional.

Por lo que se refiere al conocimiento empírico, Israel no tenía más datos sobre el pasado remoto que los vagos recuerdos contenidos en estos relatos del medio semita. A base de ellos, en la forma que tomaron en el antiguo Israel, fue elaborada la historia bíblica primitiva. De ahí que ésta sea tan fragmentaria y, a veces, tan singular; de ahí también que estos fragmentos muestren una gran analogía con los relatos del antiguo Próximo Oriente y con los del resto del mundo antiguo.

La concepción yahvista del mundo puede también observarse en los escritos proféticos, pero en ellos se encuentra completamente subordinada al tema de la liberación nacional, que ocupa, desde luego, el primer plano. La historia bíblica primitiva debe su existencia al hecho de que el yahvismo fue puesto en contacto con el elemento narrativo tradicional relacionado con el mundo y el hombre; por eso se vio precisado a de-

clarar su punto de vista en esta cuestión. El resultado es la historia bíblica primitiva.

Lo que el pensador judío Martin Buber escribe sobre el sábado se puede aplicar también a toda la economía mosaica y particularmente a la historia primitiva: «Probablemente, tampoco éste (el sábado) ha sido sacado de la nada, si bien no está claro aún cuál es su origen. Lo cierto es que una fe de poderosa energía se apropió el material preexistente, lo fundió y lo convirtió en un monumento indestructible de la vida de fe» (G. van der Leeuw, *Godsdiensten der Wereld,* I, 1948, página 197s).

La originalidad de la concepción de Israel reside en el elemento religioso; pero éste lleva consigo a menudo una utilización original del material narrativo e incluso una propia reelaboración del mismo. El hagiógrafo se interesa en primer lugar por la doctrina religiosa; por eso maneja «el material preexistente» con gran libertad e independencia, le da un carácter secundario y, en consecuencia, lo selecciona y adapta. A veces, el hagiógrafo mismo crea su material narrativo por analogía con (o por reacción contra) patrones ya existentes y conocidos, siempre con la atención puesta en los hechos y en la doctrina, a los que el relato servirá de ilustración y presentación popular.

«EN EL PRINCIPIO»

Desde esta amplia perspectiva es evidente que el profundo contenido doctrinal de *Génesis* 1 sólo puede explicarse a partir del yahvismo. Por eso, en el capítulo precedente hemos intentado medir la distancia que separa al yahvismo del paganismo; distancia que precisamente vamos a encontrar ahora en *Génesis* 1. Esto aparecerá con más claridad si comparamos el comienzo de *Génesis* 1 con el comienzo de las más im-

portantes «cosmogonías» de la literatura mesopotámica que han llegado hasta nosotros.

El poema *Enuma Elish,* llamado así por las palabras con que empieza, fue compuesto hacia el año 2000. Esta obra es, sin duda, representativa, pues hasta poco antes de nuestra Era fue repetidas veces revisada, copiada y comentada. Con ayuda de los numerosos fragmentos encontrados a partir de 1875 se pudieron recomponer unos 900 versos, que vienen a ser los 4/5 de todo el poema. El comienzo dice así:

«Cuando en lo alto el cielo aún no había recibido nombre (= aún no existía); cuando abajo la tierra aún no tenía nombre; cuando Apsu, el primordial, el padre de los dioses, y Mumu-Tiamat, madre de todos ellos, tenían mezcladas todavía sus aguas (dulce y salada, respectivamente); cuando aún no crecía arbusto ni junco, cuando aún no existía ninguno de los dioses, cuando aún no había sido determinado nombre ni destino alguno, entonces en medio de ellos (Apsu y Tiamat) fueron formados los dioses.»

El punto de partida es aquí exactamente igual que en los dos relatos del *Génesis* una «descripción del caos» (cf. *Génesis,* 2, 5ss y 1, 2). Pero mientras el *Génesis* contiene solamente una cosmogonía, aquí se entremezclan, totalmente en la línea del politeísmo, *cosmogonía* y *teogonía.* En *Génesis,* 1, 2, *tehôm,* el océano primitivo, es un nombre común masculino; no cabe duda sobre su relación etimológica con Tiamat, nombre propio femenino que designa a la madre de los dioses, evidente mitologización de las fuerzas de la naturaleza.

La oración principal es: «Entonces fueron formados los dioses.» Las oraciones subordinadas determinan este *entonces,* a saber: cuando todo era aún un caos. La creación del mundo aparece en el poema mucho más tarde, pues antes debía referirse, entre otras cosas, el origen de *Marduk (= Bel)* y su designación para dios creador. El caos —en lenguaje moderno, la

materia— precede así claramente a la creación e incluso a los dioses. *Apsu* y *Tiamat* son identificados con el caos, pues de sus cuerpos ha de ser formado el mundo. También en el *Génesis* se habla de un *entonces,* a saber: *en el principio.* En la Sagrada Escritura, toda la actividad de Dios está situada entre un *principio (rêshît)* y un fin *(ajarît),* ambos *sui generis.* Este *fin* es el fin absoluto, es decir, la definitiva consecución y plenitud del Reino de Dios en un nuevo cielo y una nueva tierra, un fin que no tendrá *después.* Igualmente hay un *principio* que no conoce *antes,* pues tal principio se da a causa del origen *primero* de las cosas. Así, pues, «en el principio» creó Dios. De la misma manera que San Juan dice: «En el principio era el Verbo», así el *Génesis* da por supuesto que «en el principio era Dios», pues El entonces creó; antes de que cualquier cosa comenzara a existir, ya existía Dios. En la mentalidad teológica de Israel no hay lugar para un comienzo de Dios, para una teogonía. Dios *existe* y, por su acción creadora, dio el ser a las cosas; éste fue su principio, éste fue *el* principio, pues sólo por él podemos hablar de *principio.* Por mucho que se quiera retrotraer este principio, siempre queda en pie: «En el principio creó Dios.»

Dios existe antes que todo lo demás, y así estas primeras palabras excluyen todo punto de partida de carácter dualista. Los dioses paganos, por el contrario, nacen juntamente con el mundo, en el cual le son asignadas determinadas esferas de influencia con las que ellos literalmente crecieron y están identificados. En cambio, es lógico que el Dios que existe independientemente en sí mismo, antes que todo lo demás, esté infinitamente por encima de todo lo que comienza a existir no al margen de El, sino por obra suya.

Cada una de las partes contribuye a que el relato en su conjunto se convierta en una tajante reprobación de todo dualismo: la voluntad omnipotente de Dios es la *única* razón de ser de todas las cosas.

Esta es la ocasión de explicar más en particular lo que dijimos en el capítulo cuarto sobre el caos y la materia. Si preguntáramos al hagiógrafo por el origen del mundo en su estado de caos, sobre el origen de la materia, su respuesta sería terminante. Según su concepción, aquél no puede ser eterno ni tener origen al margen de Dios. Toda su exposición está orientada a demostrar que nada escapa al poder de Dios; de hecho, nombra sólo las cosas perceptibles por los sentidos; aun con respecto a éstas, su enumeración no puede ser completa. Esta, en efecto, está estructurada de tal suerte, que lleva al convencimiento de que Dios es *fundamentalmente* la única explicación de *todo cuanto existe,* sea mencionado o no mencionado, conocido o no conocido. Este principio queda establecido expresamente en el primer versículo; por tanto, a nuestro juicio, *cielo y tierra* se han de entender aquí lo más ampliamente posible.

Pero... el hagiógrafo nunca se planteó nuestra pregunta. En consecuencia, tan falso es ver en la creación de la materia el contenido peculiar del versículo 1 como afirmar que, según él, la materia precede a la creación. El versículo 2 corresponde a la técnica, a la estructura del relato, en cuya confección el hagiógrafo trabaja espontáneamente sobre el cañamazo de las cosmogonías del Antiguo Oriente; en éstas, el caos precede necesariamente a la creación, es más: la creación tiene lugar exclusivamente mediante una dura lucha del creador con las fuerzas del caos. En cambio, el caos del *Génesis* 1 se reduce a un *recurso narrativo convencional,* que debe ser interpretado según el pensamiento general del conjunto y no por la función que el caos pueda tener en otra parte.

Suele suceder que ciertas expresiones e imágenes dejen traslucir concepciones antiguas que constituyen

un punto de vista ya totalmente superado. Un ejemplo conocido nos lo ofrece la poesía bíblica al presentarnos a Yahvé, en el acto de crear, luchando con el océano primitivo (*Salmo,* 89, 11; *Job,* 26, 12; *Isaías,* 51, 9ss y otros). También las obras de «separación» vienen a ser una supervivencia análoga de concepciones anteriores; en *Génesis* 1 se trata de auténticos actos creadores.

En tales casos puede decirse, a lo sumo, que el hagiógrafo no ha llegado a encontrar para cada aspecto la terminología que se ajusta a su pensamiento y que recurre, por tanto, a locuciones que originariamente pertenecen a un mundo de ideas completamente distinto. Pero entonces esos elementos aislados no pueden ser interpretados a partir de su significación originaria, sino a partir del pensamiento a que se incorporan, y más si en éste desempeñan un papel exclusivamente secundario y convencional, simplemente a falta de otra cosa mejor. Cuando la diferencia entre cosmogonía bíblica y extrabíblica es tan inmensa, resultaría enormemente arriesgado pretender averiguar el sentido de un detalle bíblico concreto sólo a base de su «paralelo» extrabíblico, sobre todo cuando, tanto en la Biblia como fuera de ella, el sentido de los detalles está determinado por la *mentalidad del conjunto.*

Examinando pacientemente *Génesis* 1, se llegará al convencimiento de que este *tohu wabohu* no es propiamente más que una representación plástica de la *nada absoluta.* Así lo confirma el uso bíblico de *tohu* (*bohu* aparece raras veces y sólo reforzando a *tohu*). *1 Samuel,* 12, 21, emplea esta palabra para recalcar que los dioses son vanos e impotentes: «Servid a Yahvé con todo vuestro corazón sin desviaros tras esas vanidades (*tohu*) que, precisamente porque nada pueden (*tohu*), son incapaces de ayudar y salvar.»

Con este texto en la mano podemos esclarecer la cuestión que nos ocupa. Israel no tiene interés alguno por el *ser* como tal y considerado en abstracto, según

lo concibe nuestra mentalidad filosófica; el ser bíblico es un ser vivo, efectivo, perceptiblemente presente (cf. la significación originaria del nombre de Yahvé = El es = con El se puede contar). La *nada* bíblica es la pura negación de esto: «ser incapaces de ayudar y salvar» es en este texto el equivalente concreto de no ser, no precisamente nuestra *nada,* sino más bien una «no-cosa».

Ahora bien: la definición corriente de crear como «sacar de la nada» *(productio rei ex nihilo...)* considera el *ser* y la *nada* desde un punto de vista en el que la Biblia generalmente no se sitúa, al menos no sin relación con un punto de vista más amplio y concreto. Según esto, si investigamos el fundamento bíblico de nuestro concepto de creación, encontramos —por lo que respecta al papel que en dicho concepto desempeña la nada— todo lo que necesitamos y podemos esperar, siempre que el caos constituya una forma bíblica de expresar la nada. La impresión general de que sucede realmente así encuentra apoyo, además de en el texto citado, en la mayoría de los textos en que se emplea *tohu,* sobre todo en Isaías: «Todos los pueblos son como nada delante de El, menos que nada y *tohu* son delante de El» (40, 17). «El aniquila a los poderosos, a los jueces de la tierra los convierte en *tohu*» (40,23). «Todos ellos (los dioses) son nada, y nada sus obras, viento y *tohu* sus imágenes» (41, 29).

Isaías está algo más cerca de *Génesis* 1 que el *Enuma Elish.* Nosotros, pues, podemos tranquilamente decir en el sentido de Isaías que el caos bíblico no es solamente *tohu,* sino *tohu* y *bohu,* es decir, nada y absolutamente nada.

CREACION

De lo dicho anteriormente se sigue que carece absolutamente de fundamento cualquier reparo científico

a encontrar expresado en *Génesis* 1 el dogma tradicional de la creación. Aparte el tono general del relato, tenemos tres datos clarísimos que culminan en un cuarto dato sumamente expresivo: que el hagiógrafo usa concretamente el verbo *crear*. Aun cuando hubiera usado el verbo hacer, habríamos debido concluir que quería significar un *hacer de la nada*. Dichos datos son:

1.º la expresión *en el principio* da por supuesto que antes del acto creador no existía nada;

2.º las palabras *cielo y tierra* se han de entender con la mayor amplitud posible (cf. p. 52) y, por tanto, constituyen por sí mismas una enumeración completa, aunque concisa, de todo lo existente; si, por otra parte, se toman estas palabras como los dos extremos de un conjunto (cf. pp. 58-59), resulta aún más claro el propósito de hacer depender todo sin excepción del poder creador de Dios;

3.º el caos es un equivalente bíblico de la nada;

4.º el contenido del *crear (bara)* bíblico.

Es verdad que la escolástica tardía se contentó muy a la ligera con el hecho de encontrar en la Vulgata la palabra *creavit*. La reacción contra esto hace que nuestros teólogos modernos sean a veces demasiado precavidos. Por una parte, hay que tener en cuenta que las citas bíblicas empleadas por la escolástica en sus especulaciones, además de un valor demostrativo, tienen una función ilustrativa y edificante; pero, por otra parte, nosotros tenemos que afirmar hoy que, al recurrir al término *creavit*, procedieron con más rigor del que ellos hubieran podido justificar.

Analizando más de cerca el verbo *bara*, se ve que el hagiógrafo lo escogió con toda intención para expresar el carácter peculiarísimo —y no comparable con ninguna magnitud conocida— de la acción creadora de Dios. Con este verbo intenta decir de otra manera exactamente lo mismo que pretendían indicar las expresiones ya estudiadas.

Los 44 lugares críticamente seguros en que aparece el verbo *bara* enseñan:

1.° El sujeto agente es exclusivamente el Dios de Israel, Yahvé, llamado *Elohim* sólo en el *Génesis,* porque el hagiógrafo pensaba en *Exodo,* 6, 3, o porque aquí no escribe todavía una historia nacional.

2.° Aunque *bara* es indiscutiblemente un *hacer,* el hacer divino (cf. *Génesis,* 1, 26 cum 27), nunca se menciona la *materia de la que (acc. materiae)* El hace (por el contrario, en *Génesis,* 2, 7: Yahvé Dios formó al hombre *del barro).*

3.° Se trata de un obrar soberano, omnipotente, que no conoce obstáculos ni lucha fatigosa con una materia rebelde; el Creador obra con suma facilidad, como jugando; el resultado no necesita un largo período de crecimiento, sino que aparece de repente sin que el tiempo intervenga para nada.

Este mismo pensamiento viene recalcado a lo largo de *Génesis* 1, donde las obras más imponentes son resultado de un solo día; basta un solo mandato, y se da una perfecta correlación entre la obra y su efecto: «*Sea la luz. Y la luz fue* (yehi ôr wa-yehi-ôr)».

4.° El resultado de *bara* sobrepasa la capacidad de la situación previa y, por tanto, la capacidad del poder humano (véase núm. 1). Por eso, el resultado se llama *maravilloso (Exodo,* 34, 10) y, sobre todo, *nuevo,* completamente original, nunca visto. No sin razón, aparece *bara* cinco veces unido al término *nuevo (Jeremías,* 31, 22; *Isaías,* 48, 7; 65, 17; *Salmo,* 52, 12: *crea, innova;* 104, 30: *creabuntur, renovabis).*

5.° Pero no todo lo que es nuevo es fruto de creación, sino sólo lo radicalmente nuevo, es decir, el principio absoluto de toda una serie, el primer comienzo de un orden óntico que comprende toda la realidad. Sólo aquí nos encontramos en el dominio propio de *bara.* El resultado característico de esta intervención divina es la *creación* y la *recreación* o, más exactamente, la *puesta en marcha* de ambas; antes de tal inter-

vención, nada de esto es concebible o realizable. Por medio de *bara* comienza a existir el orden *cósmico* (típico en *Génesis,* 1-6; 11 veces); una intervención de Dios análoga, aunque en un plano más elevado, da existencia al orden *soteriológico* (típico en Isaías, 40-66; 20 veces); los trece casos restantes en que aparece *bara* se pueden reducir fácilmente a estas dos categorías; son un eco o un preludio de *Génesis* o *Isaías.*

Dondequiera que aparece *bara* nos encontramos con esta quinta característica (que incluye las otras cuatro). Con más fuerza que nuestro verbo *crear,* el *bara* hebreo expresa la *totalidad* de la acción, pues no basta que una cosa *tota quanta* sea producida por Dios: también la especie e incluso el orden óntico a que pertenece han de ser originales.

NUESTRA DEFINICION

Quien reúna todos estos datos y penetre a través de ellos en el pensamiento íntimo de los adoradores de Yahvé descubrirá que carece de importancia el hecho de que tenga, o no, nuestra definición en la cabeza. El término de comparación entre nosotros y el hagiógrafo no puede ser el *razonamiento teórico,* sino la *expresión* viva de la que es responsable la persona entera.

Ahora bien: la expresión de *Génesis* 1 es completamente idéntica a la de nuestro dogma, pero la formulación abstracta conservará siempre las huellas del razonamiento teórico de dos mundos distintos, que no se pueden identificar sin hacer violencia a los textos. La realidad que nosotros expresamos con nuestra teoría la encontramos íntegra en lo que el hagiógrafo dice a su modo hebreo; más aún: nosotros podemos sencillamente acudir a él en busca de doctrina para completar nuestra definición, tal vez más exacta, con el contenido vivo que en él aparece más rico y original. *Sacar*

de la nada es una definición antiquísima, que quizá se remonta a *2 Macabeos, 7, 28 (ouk ex óntôn),* pero no deja de ser un producto bastante negativo de la lógica occidental y, por ello, no muy apropiado para medir este relato del *Génesis,* empapado de un sentido empírico de la realidad. Quizá sea más fecundo y ciertamente más teológico proceder a la inversa ajustando nuestra definición a la medida de *Génesis* 1. Así viene espontáneamente a primer plano la definición positiva creada por la escolástica: «Productio rei secundum totam suam substantiam.» Esta definición constituye un fundamento mucho mejor para nuestras explicaciones, y, si volvemos después la mirada a *Génesis* 1, no nos costará esfuerzo alguno encontrar allí nuestra teología de la creación precisamente en su raíz y, por tanto, más recia, más completa, más genuina; Dios creó todo, es decir, hizo cada cosa en su totalidad; la totalidad del ser tiene en El su origen. Algunos autores modernos oponen ciertos reparos a todo esto, pero de su exposición se desprende que se fijan exclusivamente en ese *de la nada,* un concepto (?) con el que apenas si podemos elevarnos por encima del hagiógrafo.

¿Sería entonces ilícito emplear la definición negativa en segundo lugar, como medio subsidiario? La estructura del espíritu humano exige que, al razonar sobre Dios, no podamos prescindir de la *via negationis.* Tenemos, pues, enunciados reflexivos en forma negativa, pero que no tienen sentido sino en orden a lo positivo. También el hagiógrafo se forja un *ens rationis* negativo, el caos, pero lo relega a segundo plano. El, reflexivo como era, no pudo prescindir enteramente de éste. Aunque su reflexión es radicalmente distinta de la nuestra, discurre, sin embargo, en nuestra dirección. De lo cual se deduce con todo rigor que su expresión positiva no posee un contenido menor que la nuestra.

8

EL DIOS CERCANO

La conciencia de una distancia radical entre Dios y el hombre, nacida en Israel por una experiencia de lo divino, se refleja con toda su claridad en la teología de la creación que contiene el primer relato del *Génesis*. Lo notable es que este mismo relato expresa con igual fuerza la cercanía de Dios. Por eso, este Dios Creador tiene los rasgos característicos de Yahvé, según se manifestó a partir de la salida de Egipto. El Santo de Israel es un Dios vivo, cuya mano actúa en todas partes y cuya cercanía experimenta Israel tanto en los fenómenos de la naturaleza y de la vida como en sus propios destinos. La carga divina que penetra todos los aspectos de su vida es para los israelitas, más que para cualquier otro pueblo oriental, algo santamente serio y poderosamente real, porque va junto con un sentido profundo de la distancia. Precisamente porque Yahvé no puede ser localizado en ningún fenómeno terrestre ni comprendido en ninguna categoría humana, es una realidad que abarca y penetra todo.

ANTROPOMORFISMO

La conciencia de la cercanía de Dios se refleja principalmente en los antropomorfismos bíblicos. Es verdad que algunos de éstos podrían parecer un tanto duros a ciertos oídos puritanos, pero en ningún caso debemos escandalizarnos; lo que intentan decirnos es siempre digno de atención.

Una mentalidad como la que caracterizó al siglo de la diosa razón ve en ellos, sobre todo, un resto de primitivismo. La religión de Israel, según ella, sería el resultado de una evolución ascendente. El yahvismo sacerdotal del tiempo posterior a la cautividad de Babilonia, al que se atribuye la redacción de la literatura nacional bíblica, no logró eliminar todas las huellas de animismo, politeísmo, etc.

El apriorismo evolucionista cree, según esto, poder reconstruir, a base del texto que hoy tenemos, las fases que Israel hubo de recorrer en su trayectoria hasta el yahvismo ortodoxo. Así, los defensores del evolucionismo interpretan los antropomorfismos como residuo de una concepción primitiva de Dios, la cual no se remontaría, naturalmente, a una revelación histórica, sino que sería simplemente patrimonio común de las religiones paganas de Oriente.

Hoy es opinión común que los antropomorfismos bíblicos encierran un elevado contenido espiritual, unos valores del conjunto orgánico de la revelación bíblica, dentro de la cual constituyen un elemento tan importante y a la que se encuentran tan íntimamente unidos, para estudiarlos después atendiendo sólo a su contenido material y deducir así una determinada idea de Dios. Es muy humano expresar lo divino en forma antropomórfica; y el israelita, que piensa en concreto, no podía, menos que ningún otro, renunciar a tales formas. Los antropomorfismos son, pues, un medio de expresión plástico e imprescindible, del cual se sirvió provechosamente un yahvismo profundamente creyente y convencido. Por tanto, se han de entender a partir de la fe de Israel, y no ésta a partir de aquéllos. Es verdad que, en un principio, se empleaban con mayor libertad los más diversos antropomorfismos, que en círculos posteriores más inclinados a la reflexión se procuraban soslayar para evitar malentendidos o para marcar más netamente la distancia frente a determinadas concepciones paganas.

Así podemos caracterizar al autor de *Génesis* 1 como un pensador, un teólogo, que selecciona concienzudamente sus palabras y frases, para dar la expresión más correcta y exacta posible a sus ideas teológicas. Algunos pasajes del Antiguo Testamento, comenzando por el relato del paraíso, pueden rivalizar con *Génesis* 1 en cuanto a hondura religiosa, pero *Génesis* 1 sobrepasa a todos en reflexión y precisión teológicas.

Se da, de hecho, cierta diversidad de expresión entre los relatos más antiguos y los posteriores; pero, si se consideran en su conjunto y se comparan entre sí, hay que afirmar que domina en ellos la misma idea de Dios. Y no es que el relato de *Génesis* 2, tan antropomórfico, supere en profundidad a *Génesis* 1, sino más bien lo contrario. La Sagrada Escritura en todas sus páginas está llena de antropomorfismos. Los cuales tienen su razón de ser, pues garantizan la pureza de la noción de Dios al mantener siempre despierta la conciencia de cuán inmediata, real y personal es la intervención de Dios y cuán *cercano* y *vivo* es el Santo de Israel.

En *Génesis* 1 no sólo encontramos el mismísimo rasgo esencial del concepto israelita de Dios, sino que también aquí son los antropomorfismos los que le dan expresión, pero en este caso con la *cautela teológica* que caracteriza todo el relato. Son los antropomorfismos que podríamos esperar de un hagiógrafo, cuyo saber concreto y primitivo acerca del carácter sobrenatural de Yahvé se elevó hasta la plena convicción de que El es Espíritu puro; de un hagiógrafo, por tanto, que ha reflexionado sobre el modo de hablar a su pueblo en un lenguaje intangible, sin dar pie a erróneas interpretaciones populares.

Los principales antropomorfismos que él emplea son tres:

1.° la creación se realiza por el espíritu y la palabra de Dios;

2.º la creación tiene lugar en el curso de una semana israelita;

3.º el hombre es creado a imagen de Dios.

El presente capítulo se limita al estudio de los dos primeros antropomorfismos, que invaden todo el relato. El tercero, aunque aparece en un solo pasaje, no es de menor importancia ni contribuye menos a ilustrar el título de este capítulo; pero el análisis de este antropomorfismo conviene dejarlo para el capítulo próximo.

ESPIRITU Y PALABRA

A la luz de la precedente introducción se puede calibrar mejor lo que significa que en *Génesis* 1 todo haya sido creado por la *palabra cargada de espíritu del Creador.* Esta concepción se nos ha hecho bastante familiar a base de los numerosos textos posteriores que se apoyan en el *Génesis;* pero no por ello es menos característica del hagiógrafo que tan expresivamente aplica, por primera vez, a la obra de la *creación* tales locuciones, tomadas de los relatos acerca de la actuación solícita de Dios en el pueblo de Israel. La conexión entre Dios y el objeto de su actividad no podía quizá ser expresada de un modo más inmaterial y «espiritual», más inmediato y personal.

Una sola alusión al mundo de imágenes evocado por los términos «espíritu» y «palabra» puede hacer ver que ambos conceptos son antropomorfismos y subrayan con energía la inmanencia del Dios trascendente.

Por desgracia, *espíritu* es sólo una traducción parcial del hebreo *ruaj;* responde, en cambio, plenamente a *pneuma, spiritus,* etc. En sentido físico, *ruaj* significa *viento,* con el cual *aliento* está esencialmente relacionado. El aliento es *aliento de vida,* igual que el viento es un principio vivificador; por eso, *ruaj* significa también *energía vital.* El aliento procede del interior del

hombre y refleja sus estados de ánimo; de ahí el significado psicológico de *ruaj: ira, cólera* y finalmente *espíritu* (como principio dinámico). El uso bíblico de *ruaj* rara vez prescinde totalmente de esta riqueza de significado. Aun en textos muy tardíos puede descubrirse el substrato material de *ruaj (Exodo,* 37, 9; *Job,* 3, 8; 20, 22ss; *Hechos,* 2, 2; recuérdese el rito del bautismo y de la bendición del agua bautismal). Esto mismo puede aplicarse con toda certeza a *Génesis,* 1, 2; y es acertada, por tanto, la moderna traducción francesa «le souffle d'Elohim». Ya antes hemos aludido a la relación entre espíritu y palabra, en cuyo caso hay que pensar en la función del aliento al hablar. Espíritu y palabra son, por así decirlo, como una prolongación de la persona, unos brazos inmateriales, por medio de los cuales puede el hombre, persistiendo en su ser, entrar en comunicación con otras personas y cosas, influir en ellas realmente e incorporarlas al círculo de su propia vida y actividad.

El Antiguo Oriente concibe todo esto de un modo eminentemente realista. De toda palabra pronunciada (especialmente maldiciones y bendiciones) dimana una fuerza eficaz, puesto que ella encierra la energía, el alma entera de quien habla. Entre el plano del espíritu y el de la palabra encuentra el oriental una mayor proximidad que nosotros. El los contempla en su unidad vital y le cuesta trabajo considerar el uno sin el otro; piensa en concreto y, por tanto, de manera unitaria. La expresión «l'idée pousse à l'acte» —que para nuestro pensar racional es ya una verdadera adquisición— es para él todavía demasiado débil. No es casualidad que el hebreo pueda expresar con la misma palabra conceptos para nosotros tan distantes como *palabra y cosa, mentira y delito.* Así también, palabras como *conocer, pensar, verdad,* tienen para el oriental un contenido mucho más pleno. Lo especulativo como tal no le interesa; él no tiene problemas intelectuales, sino vitales.

Por estos pocos indicios se puede ya barruntar qué impresión más realista acerca de la actividad divina hubo de obtener Israel a través de un relato en el que desempeña papel tan importante la palabra eficaz de Dios. (La exégesis judía posterior ve aquí una analogía con el decálogo y cuenta diez palabras en el proceso de la creación.) Mediante el empleo de estas ideas teológico-bíblicas de espíritu y palabra, el hagiógrafo puede hacer que Dios intervenga personal e inmediatamente, sin necesidad de hacerlo bajar, en sentido literal o figurado, hasta la tierra (cf. *Génesis,* 11, 5)[1].

EL ESQUEMA DE LA «SEMANA»

La impresión de la cercanía de Dios se ha de atribuir, además y sobre todo, al esquema de una semana en que aparece estructurado el misterio de la creación. Se trata de un audaz antropomorfismo. Los hombres

[1] Nos parece que las reflexiones trinitarias vienen aquí más *ad rem* que en la forma plural de *Génesis,* 1, 26. La Santísima Trinidad es revelada en el Nuevo Testamento, pero en una terminología que procedía, por muchos aspectos, del Antiguo Testamento. Por consiguiente, no es pura casualidad que en el Antiguo Testamento, junto a Yahvé, desempeñen tan gran papel su palabra y su espíritu. *Génesis* 1 no ha de excluirse de esta terminología preparatoria; aparece incluso a título de alusión en el prólogo de San Juan. Por tanto, resulta incompleto concluir que *Génesis* 1 no tiene nada que ver con la revelación de la Santísima Trinidad. La interpretación neotestamentaria que da a *Génesis,* 1, 2 el prefacio de la bendición del agua bautismal no es un mero juego literario; antes bien, llama la atención sobre una relación objetiva, que sólo aparece con claridad en el Nuevo Testamento, entre las diversas fases de la revelación. Y el hecho de que la Vulgata escriba aquí *Spiritus* con mayúscula no es sólo ingenua piedad, sino también el barrunto de una misteriosa analogía existente entre las obras de Dios, la cual, por lo demás, no ha de tener tan fácil cabida en el tratado clásico sobre el sentido de la Escritura. Hoy, sin embargo, se sabe muy bien que la culpa de esto pudiera tenerla ese mismo tratado.

trabajan, los hombres pueden *hacer* algo; sólo Dios puede *crear*. Este crear se presenta como el modo divino de hacer algo, como un verdadero trabajo de Dios, tan verdadero que puede ser distribuido en el marco de una semana: seis días de trabajo y uno de descanso.

Dicho esquema no brotó espontáneamente del asunto narrado, puesto que hay *ocho* obras diferentes. Luego el hecho de que el hagiógrafo las distribuya en seis días se debe a que, detrás de todo, hay una intención, por cierto bastante transparente. El israelita tiene que poder reconocer en la duración del trabajo divino la duración de su propio trabajo. Dios trabaja como el hombre, para que el trabajo divino pueda servir de norma y prototipo al trabajo humano y, sobre todo, para que pueda decirse con razón: el descanso sabático es una ley santa que se funda en la eterna voluntad de Dios y en la naturaleza misma de las cosas. El carácter gráfico y sugestivo del relato se conserva también aquí; se elude el sustantivo *sábado (shabbat)*, pero el descanso ejemplar de Dios aparece descrito con una minuciosidad intencionada, con una impresionante repetición de palabras —como *séptimo día* y *shabat* (= cesar)—, al tiempo que la terminología restante *(santificar, trabajo)* recuerda, y no por mero azar, los preceptos del sábado. Como ya hemos dicho anteriormente, la estructura de *Génesis* 1 no se puede explicar diciendo que el hagiógrafo estaba enterado, por este o aquel camino, del curso exacto de la creación, sino diciendo que él, con vistas a una exposición didácticamente clara y atractiva de su doctrina, hubo de hacer que la creación transcurriera en distintas fases. En el capítulo cuarto indicamos cómo la estructura actual del mundo pudo sugerirle estas fases. Y así resulta ya claro por qué el hagiógrafo dividió su relato en seis fases, ni más ni menos. Detrás de todo hay un motivo religioso: el sábado. El trabajo de Dios ha de ser de tal suerte que la legislación sobre el sábado pueda re-

mitirse a él. El esquema de una semana presentado en *Génesis* 1 tiene, por tanto, fundamento en una institución sabática ya existente. Antes se solía pensar lo contrario: se creía que el origen del sábado podía explicarse a partir del *Génesis.*

SABADO

Se entendía *Génesis* 1 como si Dios hubiera impuesto ya a los primeros hombres el precepto del sábado. Moisés habría resucitado esta ley primitiva. Tal opinión solía apoyarse en las palabras del legislador mismo: «Acuérdate de santificar el sábado... Pues en seis días hizo Yahvé el cielo, la tierra y el mar con todo lo que en ellos se contiene, y el séptimo descansó» *(Exodo,* 20, 8. 11). Sin embargo, ni un solo texto dice expresamente que el *hombre* desde el principio debiera guardar un día de descanso. Los textos dicen que Dios lo guardó. Según el *Génesis,* el Creador, una vez terminada su obra, bendijo y santificó el séptimo día; así este día adquiere para siempre un carácter especial que el hombre debe tener en cuenta. ¿Cómo? Naturalmente, absteniéndose del trabajo según el ejemplo de Dios. Pero estas consecuencias se dejan a la consideración del lector. La legislación israelita, en cambio, las formula expresamente.

La opinión antigua se apoya no en los textos, sino en el falso supuesto de que el contenido de *Génesis* 1, incluso con su forma concreta de exposición, circulaba ya entre los primeros hombres. *Génesis* 1 se dirige a Israel y tiene probablemente el mismo origen que los textos sobre el sábado —textos que se apoyan en *Génesis* 1—, puesto que están estrechamente relacionados en forma y contenido. Sea como fuere, el hecho es que alguien, profundamente interesado por el precepto del sábado, hizo que su exposición doctrinal sobre la creación sirviera para mayor honra y gloria del

sábado. Por eso, su relato documenta no sólo el origen del mundo, sino también el origen del sábado, y esto no sobre una base rigurosamente histórica, sino ante todo teológica.

A base de esto nosotros podríamos formular una bella *teoría* poco más o menos como sigue: la institución del sábado es una ley positiva de Dios, determinación ulterior de la ley natural que impone al hombre la obligación de dedicar al culto de Dios una parte de su tiempo. El oriental, en cambio, prefiere una bella *narración* en la que esta misma teoría, aunque sin precisión de conceptos, esté encerrada con una hondura al menos igual y una expresividad mucho mayor. Por ello, la doctrina bíblica aparece a menudo tan gráficamente expresada, que espontáneamente la tomamos como verdadera historia. No es verdad que el Creador haya trabajado seis días. Sin embargo, parece que el legislador se apoya en esto como en un hecho. Para nuestra mentalidad se trataría de un error o un fraude. Pero la mentalidad de los autores bíblicos es completamente distinta:

1.° El oriental tiene un sentido del valor suprahistórico, que puede darse aun en la más pura ficción. El sábado no se funda sólo en la estructura del relato (el esquema de la semana), sino sobre todo en la relación Creador-criatura, que allí se nos presenta en forma concreta; *la base del precepto del sábado radica en el contenido del relato a través de su forma.*

2.° El oriental es particularmente sensible a los juegos de palabras y recursos estilísticos semejantes. Por eso, con tal que el relato en cuestión tenga un matiz popular, con tal que la semejanza sea llamativa, la alusión no perderá su *eficacia retórica* y será suficientemente significativa.

Hay, pues, un principio general: *sobre la sola base de citas posteriores no se puede decidir si un texto antiguo se ha de tomar en sentido histórico o no,* aunque se nos haya transmitido un comentario cate-

górico al efecto, pues la demostración bíblica a base de textos primitivos pertenece a un género literario muy particular, de carácter bastante variable y a veces extraño, de suerte que no cabe concluir gran cosa sin antes considerar cuidadosamente el propio texto citado dentro de su contexto original.

El origen histórico del número *siete* como número sagrado, de la *semana* y del *sábado* es demasiado complicado y oscuro para poder tratarlo aquí suficientemente. Lo cierto es que la semana hebrea tiene un carácter muy original, pues no depende en absoluto de las cuatro fases de la luna: las semanas se cuentan una tras otra sin que con el novilunio dé comienzo una nueva semana, lo mismo que da comienzo un nuevo mes. Así entendemos mejor hasta qué punto el sábado podría ser un *signo de alianza* que caracterizaba a Israel como pueblo segregado de Yahvé (*Exodo,* 31, 12-17). Y así comprendemos también al yahvismo en su repulsa radical de todo lo que pudiera favorecer una *superstición astral.* Véase, por ejemplo, *Génesis,* 1, 14-19. El sol y la luna tienen cierto poder, pero sólo porque el Creador lo ha determinado así. El texto es escueto y «objetivo»: el sol y la luna son simplemente cosas, «la luminaria grande y la pequeña». Su carácter impersonal se pone más de relieve por la omisión intencionada de las palabras *sol* y *luna,* que se habían convertido prácticamente en nombres propios de dioses (*Shamash* y *Sin*) y contienen una carga de sentido politeísta. Por lo que se refiere al sábado, *Génesis* 1 no da una lección de historia profana, sino de respeto hacia la ley. La misma aparece en el relato de la primera lluvia de maná (*Exodo,* 16). En el resto del Pentateuco el precepto del sábado figura dos veces en relación con la obra de los seis días (*Exodo,* 20, 8-12; 31, 12-17) y otras dos veces con una motivación social: jornaleros y esclavos, bestias de tiro y de carga deben tener su descanso (*Exodo,* 23, 12; *Deuteronomio,* 5, 12-15). Por otra parte, *Deuteronomio,* 5, 15, hace alu-

sión a Egipto, donde Israel mismo vivió en esclavitud; así, el descanso sabático será, en realidad, *una fiesta conmemorativa de la liberación;* propiedad que posee, además, como signo de alianza. En este orden de ideas es donde el relato de la creación tiene su lugar natural y donde se puede interpretar de la manera más acertada. El descanso de Dios es la apoteosis del relato. En el principio surgió Dios del silencio de la eternidad; ahora, al final, retorna a su insondable reposo. Dios, al crear, se revela *ad extra,* y el Santo mismo se nos hace cercano. Israel percibe el mundo creado como un misterio que le resulta demasiado grandioso. *Génesis* 1 no aclara el misterio, sino que lo remite al propio misterio de Dios. Así el creyente sabe a qué atenerse. La vida y la religión no están ya regidas por fuerzas anónimas y oscuras, sino por Yahvé: en adelante el creyente encontrará en todas partes a su Dios cercano y santo. Cada semana, por medio del descanso sabático, hace profesión de fe en El.

9

IMAGEN DE DIOS

Si el día séptimo constituye la apoteosis del relato, en el día sexto culmina el *trabajo* de Dios. La última criatura es también la más importante. El rey mismo cierra el suntuoso cortejo. Este rey es el hombre; el Creador pone bajo su poder todo lo creado. Como un rey en sus dominios, el hombre entra en este mundo intacto, recién hecho, donde todo existe y tiene un cometido sólo en atención a él.

CONTEXTO

El relato presenta al hombre rodeado de esplendor. Los más diversos elementos contribuyen a realzar esta impresión luminosa.

1.° El relato de la creación de los animales mansos y salvajes resulta notablemente breve; el narrador parece tener prisa de poder comenzar con el hombre; ahorra espacio para poder luego extenderse en la medida que lo permitan las proporciones de la composición.

2.° En lugar del mandato escueto, aparece la deliberación. El Creador procede según un plan bien pensado. *Lo que Dios quiere crear ahora no es cosa fácil.* Será una obra que requerirá toda la habilidad de Dios; una obra prodigiosa y audaz con la que el Creador ofrece una prueba de su poder y sabiduría.

3.° Todo lo demás que cubre y puebla la tierra fue producido, merced a la palabra de Dios, por el *agua*

(peces y aves) o la *tierra* (plantas y animales terrestres). El origen del hombre es secreto exclusivo del Creador: ningún elemento terreno desempeña aquí el más insignificante papel.

4.° Con esto se relaciona el hecho de que el hagiógrafo use precisamente aquí tres veces el verbo *crear*. Por lo demás, aparece sólo en *Génesis*, 1, 1. 21 y 2, 3; esto es, en todo el conjunto de la obra creadora, al principio y al fin del relato y al mencionar los monstruos marinos (con peces y aves). En este último caso, el hagiógrafo pretende tal vez subrayar que la omnipotencia de Dios no conoce límites; puede ser también que quiera señalar la transición a los seres vivos, pues éstos constituyen frente a lo creado hasta entonces un fenómeno enteramente nuevo (el hecho de que antes se haya hablado de las plantas no quita peso a esta aclaración, puesto que la vida auténtica y perceptible requiere movimiento). Así el hombre, comparado con lo que precede, es aún en mayor medida *algo completamente nuevo*.

5.° De hecho, los demás seres vivientes fueron creados cada uno *según su especie* —había en cada caso una multitud innumerable de ejemplares de la misma especie—; los hombres, en cambio, sobresalen muy por encima de éstos en cuanto a valor individual y personal, no como simples representantes de la especie, sino cada uno por sí mismo, hombre y mujer, «creados a imagen de Dios».

6.° ¿Se manifiesta en la deliberación divina, además del poder y la sabiduría, cierta simpatía interior? Por su matiz personal, este pasaje se diferencia del tono escueto y objetivo del relato: «*Hagamos* al hombre (la categoría hombre) a imagen *nuestra*, a semejanza *nuestra*, para que domine...» Según esto, ¿se ha reservado el Creador para sí mismo esta obra? (cf. núm. 3). Lo cierto es que el hagiógrafo abandona por un momento el tono enunciativo de mero observador: su prosa se convierte en poesía, su didáctica en

lírica. La forma poética, solemne y bien trabada, sirve de ayuda a la memoria, hace mayor impresión y evita una transmisión inexacta; indica, por otra parte, lo que el autor considera tema principal y núcleo de su doctrina:

«Y creó / Elohim / al hombre / a su imagen
a imagen / de Elohim / lo creó
hombre / y mujer / los creó.»

FUNCION

Hay suficientes puntos de referencia para determinar con certeza el *alcance genérico* de la fórmula *imagen de Dios*. No nos sentimos, en cambio, tan seguros al considerar las numerosas y opuestas opiniones sobre el matiz preciso de la expresión. Se impone, por tanto, partir de las tendencias constantes en todo el relato y comenzar por un análisis general. Esto constituirá después la base sobre la que podemos intentar en el capítulo siguiente una precisación ulterior. De lo que llevamos dicho se deduce ya que la fórmula no puede ser una expresión casual o traída sin más de cualquier otro sitio y que haya quedado flotando en la periferia como resto de una vieja concepción. Prescindiendo del hecho de que todavía no se ha encontrado un paralelo convincente, la fórmula aparece como propiedad *espiritual, plenamente consciente y personalísima* del hagiógrafo; por la fuerza que pone en ello aparece claro que se trata de algo realmente sagrado para él. Hemos ido viendo en él poco a poco una delicada sensibilidad, una mirada abierta al abigarrado mundo de los fenómenos, un afán de definir y clasificar todo cuidadosamente. *Ahora le toca el turno al fenómeno hombre.* Su espíritu reflexivo ha recorrido innumerables veces la escala de los seres. A todo ha señalado un lugar; *ahora se dispone a señalárselo al hombre.* ¿Qué

irá a decir? ¿Hará del hombre una especie animal superior o una especie divina inferior?

A posteriori parece obvio decir que el hombre es *imagen de Dios;* pero probemos nosotros a inventar tal expresión... Como muchos otros antes que él, el hagiógrafo se ha enfrentado con el misterio de lo divino; su fe yahvista le llevó a una formulación original, clara y profunda. Ahora se encuentra ante el misterio *hombre,* ante esta extraña *mezcla de sublimidad y bajeza,* emparentada por igual con lo terreno y lo supraterreno. También aquí su sincero yahvismo le ha indicado el camino, el medio justo entre los extremos del paganismo oriental. Lo ha encontrado, y se apoya en él como en un precioso descubrimiento.

CONTENIDO

Primero, se insiste tres veces en que el hombre ha sido creado por Dios. Por tanto, también entre Dios y el hombre se mantiene la distancia de Creador a criatura. Queda, pues, en pie esta verdad: de una parte, Dios; de otra, todo lo demás. Pero, precisamente porque esta división conserva toda su fuerza, adquiere plenitud de significado otra división que se entrecruza con aquélla: de un lado, Dios y el hombre; de otro, lo restante: *Dios y el hombre se encuentran juntos de un mismo lado frente a todo lo demás.*

De hecho, a pesar de sus grandes diferencias esenciales, todo lo restante sin excepción pertenece al mundo material; el hombre, en cambio, pertenece juntamente con Dios a un mundo distinto, más elevado. Todo lo restante fue sacado de algún elemento material, pero el hombre...

El hagiógrafo no se atreve a entrar en más detalles: presenta simplemente la palabra creadora, en la que él, respecto del hombre, intenta expresar más bien lo que éste debe ser realmente y es por su esencia y no

de qué modo Dios lo creó: el hombre ha sido creado «a imagen y semejanza (entiéndase: según una imagen semejante) de Elohim». Tenemos, pues, aquí una descripción *plástico-conceptual* del hombre, cuyo fin es delimitar la situación especial del hombre en el vasto mundo de lo existente. Investigando el contenido de este concepto, aparece tras un primer examen que la fórmula determina el fenómeno hombre en dos direcciones:

1.ª El hombre se diferencia esencialmente del resto del mundo creado;

2.ª Esta diferencia esencial consiste en una relación especial a una esfera más elevada, la esfera divina.

Testimonios de primera mano confirman y aclaran la certeza de este primer resultado. El hagiógrafo considera, en efecto, esta fórmula tan importante que en poco espacio la repite dos veces más.

«El día en que Elohim creó al hombre, lo hizo a imagen de Elohim. Varón y hembra los creó y los bendijo, y en el día de su creación los llamó *adán.* Y cuando Adán tenía 130 años, engendró (un hijo) a semejanza suya, a imagen suya, y lo llamó Seth» *(Génesis,* 5, 1-3).

Es un hecho de experiencia que la humanidad posterior no procede tan inmediatamente de la mano de Dios como el primer hombre. ¿Dejará ella por esto de estar también formada a semejanza de Dios? El referido pasaje nos da la respuesta. La descendencia de Adán tiene la misma dignidad esencial que el primer hombre. Ser imagen de Dios no es una prerrogativa personal del primer hombre, sino algo común a la especie humana: *por el hecho de ser hombre, se es imagen de Dios.*

La intencionada conexión entre imagen de Dios, hombre y mujer y mandato de multiplicarse, aquí lo mismo que en *Génesis* 1, no deja lugar a ninguna otra interpretación. Además, leemos aquí que Dios, el día que los creó, los llamó *adán.* Como siempre, también

aquí el hagiógrafo comienza por caracterizar el fenómeno, y sólo después le da nombre. Lo definido como imagen de Dios no es otra cosa que el conocido fenómeno hombre. Fenómeno que se hace posible por el hecho de que la primera pareja humana, mediante la bendición de Dios, podía procrear *hombres;* pues también Adán engendraba a su imagen.

Así obtenemos una interesante analogía que nos permite entender mejor el concepto *imagen de Dios.* Igual que entre hombre y hombre se da una identidad de especie y, más en concreto, igual que un hijo es el retrato vivo de su padre, así el hombre es imagen de Dios. Nada parece indicar que aquí se aluda exclusivamente al alma del hijo, sino todo lo contrario: el hombre *entero* es imagen de Dios.

Después del diluvio, el hombre puede disponer a su arbitrio de todo el mundo animal para satisfacer sus necesidades vitales; pero ¡ay de aquel que derrame la sangre del hombre! El hombre es intangible como algo sagrado, «porque a imagen de Elohim ha sido creado» *(Génesis,* 9, 6).

Esto viene a ser también una clara confirmación de la impresión primera que produce *Génesis* 1: la expresión *imagen de Dios* define la posición del hombre en dos direcciones: un abismo infranqueable separa al hombre (y, *a fortiori,* a la Divinidad misma, *Hechos,* 17, 29) de todos los demás seres que pueblan la tierra, porque el hombre está relacionado con el ámbito de lo sagrado, de lo divino.

Las nociones ciertas conseguidas hasta ahora podemos compendiarlas en esta conclusión final: el hombre es *en su totalidad* imagen de Dios, pues por la totalidad de su ser se diferencia de todo lo demás, es decir, del mundo animal (véase también la enumeración de 1, 26b y 28b); esta diferencia esencial radica en el hecho de que el hombre tiene algo típicamente divino que le hace participar de la santidad de Dios.

La propiedad del hombre definida como imagen de

Dios se manifiesta también en su dominio sobre todos los animales y sobre toda la tierra. Lo mismo que el hijo representa al padre, así el hombre, por ser imagen de Dios, es sobre la tierra el *representante visible del más excelso Señor;* es el rey de la creación.

ANTECEDENTES

Supuesto que esta fórmula sea un hallazgo personal del autor de *Génesis* 1, se comprende perfectamente que fuera de aquí aparezca raras veces en el Antiguo Testamento. Si hubiera formado parte de la predicación profética, el hagiógrafo no habría tenido que inventarla. Una repercusión de esta fórmula se adivina en *Salmos* 8, 6-9. Dado que, en términos generales, es en los últimos libros del Antiguo Testamento donde por primera vez se alude a la historia primitiva, sólo encontramos un influjo mayor de la fórmula en *Eclesiástico,* 17, 3ss, y *Sabiduría,* 2, 23. Evidentemente, Israel ha necesitado reflexionar durante mucho tiempo para encontrar una *expresión adaptada a su propia fe* en una materia tan delicada y sujeta a equívocos como es la semejanza del hombre con Dios. Pero, después de que tal expresión ha pasado a ser patrimonio de Israel, posee todos los rasgos característicos de un yahvismo auténtico y maduro. Si cuantitativamente es del todo discreta, cualitativamente es representativa y plena de significado. Y esto se ve claramente en el Nuevo Testamento, donde se emplea esa misma fórmula para expresar la dignidad específica del cristiano.

Por otra parte, la fórmula cae plenamente dentro de la revelación anterior. Recuérdese, por ejemplo, el relato mucho más antiguo de *Génesis* 2-3. Es cierto que aquí se insiste más en la condición material del hombre (y no podía ser de otro modo en un relato que no pretende poner de relieve la superioridad del hombre, sino su destino trágico precisamente por que-

rer ser *como Elohim),* pero la insistencia en la total disparidad frente al mundo animal no es por ello menor. Esto da que pensar, pues hay que tener en cuenta que la misma expresión *imagen de Dios* acentúa esa disparidad. La razón de ello puede ofrecérnosla un texto como el siguiente:

«Yahvé os habló desde el fuego. Entonces oísteis murmullo de palabras, sólo sonidos, pero ninguna imagen visteis... Y porque no visteis imagen alguna cuando Yahvé os habló en el monte Horeb desde el fuego, guardaos bien de prevaricar haciendo imagen alguna tallada: ni de hombre ni de mujer, ni de *animal alguno terrestre,* ni de *animales que vuelan en el aire,* ni de *animales que reptan sobre la tierra,* ni de *peces que viven en el agua bajo la tierra.* Guardaos de alzar vuestras miradas al cielo, no sea que, a la vista del sol, la luna y las estrellas, todo el ejército de los cielos, seáis seducidos y los sirváis. Pues Yahvé, vuestro Dios, se los ha dado a todos los pueblos bajo el cielo; pero a vosotros os ha escogido Yahvé y os ha sacado del horno de hierro, de Egipto, para que seáis el pueblo de su heredad, como en el día de hoy» *(Deuteronomio,* 4, 12. 15-20; cf. *Exodo,* 20, 4; *Romanos,* 1, 23).

¡Esto es yahvismo! De ahí ha nacido *Génesis* 1. *Génesis* 1 quiere señalar a cada cosa su sitio, porque el paganismo que circunda a Israel lo confunde todo. El politeísmo es, a un tiempo, panteísmo. No es necesario ser un gran conocedor del arte literario y escultórico del Antiguo Oriente para saber hasta qué punto dioses, hombres y animales estaban mezclados en Mesopotamia y Egipto: pululan allí los animales sagrados *(Sabiduría,* 12, 24) y los seres que son mitad hombre, mitad animal, mitad dios.

El *Génesis* remite al misterio de Yahvé todo lo que presenta carácter misterioso y, por ello, amenaza ocupar el sentido religioso del hombre. La naturaleza está, como acertadamente se ha dicho, radicalmente *desdivinizada.* El yahvismo es una gran liberación, porque

libera de la seducción del politeísmo. Igual que Yahvé liberó a Israel de Egipto para convertirlo en el pueblo de su propiedad, así *Génesis* 1 libera al hombre de toda sujeción al mundo animal, para relacionarlo exclusivamente con Dios como imagen suya. *Así, el concepto israelita de Dios determina también su concepto del hombre: mediante la desdivinización del mundo animal, el hombre adquiere una situación superior.* Esto constituye, al mismo tiempo, la reacción de Israel contra la perversidad de los cananeos *(Levítico,* 18, 23ss), sobre todo si se consideran esas abominaciones como un pecado contra el primer mandamiento.

10

IMAGEN DE ELOHIM

¿Se esconde en el hombre algo divino? Una sospecha semejante es quizá común a toda la humanidad, pero, al mismo tiempo, tan vaga que la determinación ulterior presentada por los muchos poetas y pensadores que a través de los siglos se han ocupado del misterio del hombre discurre en direcciones totalmente diversas.

La originalidad de *Génesis* 1 reside en la delimitación tan profunda como prudente de esa realidad genérica; también aquí —y sobre todo aquí— aparece la originalidad del yahvismo.

YAHVE, REALIDAD PRIMORDIAL

El Antiguo Oriente intenta explicar la paradójica situación del hombre diciendo que éste, de un modo u otro, está relacionado con el mundo divino. El yahvismo no desechó, en manera alguna, tal punto de vista, y de ser necesario, habría podido adoptar literalmente la terminología usada fuera de Israel. *Pues las diferencias no están en lo exterior.* Si lo peculiar del hombre consiste en su relación con lo divino, resulta que la noción de hombre depende totalmente de la noción de Dios, y una terminología eventualmente idéntica o análoga encerrará un contenido del todo distinto según que venga usada dentro o fuera de Israel.

La noción de Dios está inmediatamente relacionada con la fórmula *imagen de Dios.* Esto es la evidencia

misma. Por eso la objetividad científica exige, aquí más que nunca, entender la fórmula a partir del yahvismo.

La inquietud más honda del hombre es siempre la misma, y cuando intentando acallarla se equivoca en la elección y determinación concreta de su objetivo inmediato, esto se debe a que el demonio busca usurpar el lugar de Dios.

A este respecto, observamos en la terminología del Antiguo Testamento cierta coincidencia material con los modos de expresión de un medio cultural que de hecho era politeísta. Vemos entonces que el yahvismo llenó los odres viejos con vino absolutamente nuevo, y con frecuencia podemos constatar que, a la larga, los odres reventaron.

No hay, por lo demás, un solo indicio que autorice a suponer que el hagiógrafo tomara su fórmula de otra parte. Al contrario, todo hace suponer que fue elaborada en un medio estrictamente yahvista. Sin embargo, está encajada en el marco del Antiguo Oriente, esto es, el hagiógrafo conserva la plasticidad de los recursos narrativos y medios de expresión de su tiempo: es original, pero sin salirse de ese marco del Antiguo Oriente. A ésta, como a otras expresiones bíblicas, se le puede atribuir, *con cierta apariencia de razón,* un contenido pagano, puesto que, de hecho, todas las expresiones extrabíblicas paralelas proceden de documentos paganos. Llamar al hombre *imagen de Dios* es un audaz antropomorfismo, pues tal definición supone necesariamente cierta semejanza de la divinidad con el hombre. En este sentido, la fórmula encaja también perfectamente en la teología antropomórfica del Antiguo Oriente. La diferencia esencial entre la verdadera fe y el paganismo oriental no depende, en primer término, de una terminología que se mueve por ambas partes en un mismo círculo de antropomorfismos. Todo está condicionado al sentido que se dé a tales antropomorfismos.

En este caso lo único que interesa es determinar el punto de arranque de la semejanza con Dios. ¿Es el hombre quien hace descender lo divino a su plano terreno? O ¿es la divinidad la que eleva al hombre a su propia esfera de santidad? ¿Considera el hombre su semejanza con la divinidad como un don, como una gracia, como una invitación a dejarse llevar de sus ansias más nobles? O, por el contrario, ¿ve en ella la sanción religiosa y la carta blanca para orientar su vida en cualquier dirección en que su naturaleza lo empuje? La diferencia real consiste en esto: *mientras el politeísmo se imagina lo divino según la imagen de lo humano e incluso infrahumano, el monoteísmo reconoce que el hombre, y sólo el hombre, ha sido creado a imagen de Dios.*

Lo que puede inducir a error es que en ambos casos se habla de una *semejanza con Dios:* fórmulas semejantes pueden significar realidades diametralmente opuestas. El politeísmo y el monoteísmo se encuentran aquí, como siempre, el uno frente al otro, de la misma manera que una ficción humana o una caricatura se encuentran frente a la intervención histórica de Dios y la verdad divina.

TESTIMONIO FIDEDIGNO

Quien dice que el hombre tiene algo divino, dice francamente poco, si habla con mentalidad politeísta; ni siquiera logra colocar al hombre por encima del mundo inferior. Lo divino se ha convertido en algo trivial, realmente se ha desdivinizado. Pero desde el punto de vista del yahvismo dice francamente mucho.

Si un verdadero yahvista, como el autor de *Génesis* 1, llama al hombre *imagen de Dios,* afirma con ello algo inaudito, revela un impresionante misterio: llena al israelita de un santo respeto de sí mismo y de sus semejantes y entiende que pertenece a Yahvé más que

a sí mismo, que tiene una misión y una responsabilidad.

Este hagiógrafo es un testigo fidedigno. El hecho de que precisamente él utilice esta fórmula, creación suya quizá, prueba hasta qué punto la cercanía divina era un elemento esencial de su idea de Dios. Pues cuanto más estricto es su yahvismo, y más trascendente, por tanto, Yahvé, tanto más estrecho y personal hace esta fórmula el vínculo entre Dios y el hombre. De ella procede una irresistible llamada, dirigida ahora no a la colectividad, sino a cada israelita en particular. Por un momento se ve éste cara a cara frente al Dios Santo de la alianza.

Alianza e imagen de Dios discurren paralelamente; ambas expresan la cercanía divina: *de la misma manera que Yahvé establece relaciones con Israel, el Creador las establece con el hombre.* Las explicaciones genéricas de nuestro capítulo quinto encuentran aquí aplicación: la relación histórica Yahvé-Israel llevó a una determinación clara de la relación Dios-hombre.

¿Cómo puede este hagiógrafo llamar al hombre *imagen de Dios* en el mismo relato en que fijaba, de una vez para siempre, la diferencia esencial entre Dios y el hombre? ¿No ofrece así, después de una separación tan precisa, un nuevo motivo de desorientación? ¿Cómo se puede armonizar esto con la conocida prohibición de esculpir imágenes? Cuando Yahvé habló desde el fuego, Israel no vio figura alguna; por eso se anatematiza toda representación de la divinidad bajo cualquier forma: *ni de hombre ni de mujer,* así comienza la extensa enumeración *(Deuteronomio,* 4, 15 ss.).

De lo cual se deduce, una vez más, hasta qué punto interesa al hagiógrafo insistir en la singular relación del hombre con Dios. Si hubiera querido exclusivamente poner de relieve la trascendencia divina, habría silenciado más bien la semejanza del hombre con Dios; pero ahora intenta señalar también este aspecto de la verdad. Y entonces empleará toda su cautela, sin disi-

mular, especialmente aquí, su carácter de teólogo sagaz.
De hecho, la fórmula posee delicados matices. Los pacientes estudios de Humbert y Vriezen han contribuido notablemente a su esclarecimiento. Se puede encontrar en ellos algún elemento inexacto e incluso falso, pero aunque se pueda afirmar de antemano que sólo es justa aquella interpretación de la fórmula que sea armonizable con el yahvismo, sin embargo, tales estudios han demostrado con toda certeza que hay varios caminos para llegar de hecho a esa armonización.

¿SOLO IMAGEN?

En el poema *Enuma Elish,* Marduk, apenas vuelve de su teomaquia caótica vencedor y reconocido como dios supremo, comienza a crear: primero, el océano celeste, con la bóveda azul debajo; luego, los cuerpos celestes. Cuando, después de una laguna de 125 líneas, comienza de nuevo el texto, Marduk se dispone a crear al hombre. Quiere hacer una obra maestra. Y comunica su plan: «Quiero coagular sangre, hacer surgir osamenta; quiero crear al hombre, su tarea debe ser servir a los dioses.» Para ello, uno de los dioses debe morir, y precisamente el causante de la rebelión del caos. Este muere al serle abiertas las venas. De su sangre es formado el hombre o, según otro texto, la diosa del parto mezcla con barro la carne y la sangre del dios muerto; el resultado es el hombre.

Esto como ejemplo de una interpretación del Antiguo Oriente: la semejanza del hombre con Dios se basa en una *consanguinidad* física con lo divino. A veces, el dios nacional se identifica con el fundador y padre físico del pueblo; muy a menudo, es al menos el fundador de la dinastía, con lo cual la nación recibe una corriente de vitalidad divina.

Esta circunstancia podría aclarar por qué el hagiógrafo no describe al hombre como *hijo de Dios* o *hijo*

divino, aunque tal afirmación no sería ajena a su línea de pensamiento *(Génesis,* 5, 1-3). El encontró ya hecha esta fórmula en su medio religioso, pero estaba cargada de politeísmo. *Hijo* significa tanto vínculo natural como participación en la misma naturaleza. *Imagen* puede decirse también de una naturaleza esencialmente inferior. *Imagen de Dios* conserva la distancia necesaria, expresando certeramente, al mismo tiempo, la peculiar relación con Dios [1].

IMAGEN DE SEMEJANZA

Y, sin embargo, la expresión *imagen de Dios* resulta fuerte, demasiado fuerte. Imagen *(sélem)* es una figura esculpida o fundida (en un solo pasaje, pintada), una imagen plástica. Ahora bien: la imagen y lo que representa están para el oriental mucho más cerca que para nosotros. Muchos textos bíblicos demuestran que la imagen de un dios es identificada con la divinidad misma. Por eso, el yahvismo reacciona tan duramente contra todo culto de imágenes, aunque sea concebido para gloria de Yahvé. Yahvé no es como los dioses de madera o piedra hechos por mano de hombre, que no pueden ver ni oír, ni comer ni oler *(Deuteronomio,* 4, 28; *Isaías,* 40, 18). No puede ser intención de *Génesis* 1 llamar, sin más, al hombre *imagen de Dios.*

Nótese, pues, que el hagiógrafo no dice: el hombre *es* imagen de Dios, sino que dice: *a* imagen de Dios,

[1] También en otras partes del Antiguo Testamento parece evitar toda referencia a una filiación divina del individuo en cuanto hombre. Los textos, poco numerosos, aluden principalmente a la filiación de Israel como pueblo elegido, del rey como ungido de Yahvé y, posteriormente, del justo. Esta filiación supone, pues, una elección especial. Sobre esta última sigue trabajando el Nuevo Testamento al apropiarse la terminología de *imagen de Dios,* de modo que la filiación divina del cristiano, prácticamente, es idéntica a su semejanza con Dios *(1 Juan,* 3, 2; *Romanos,* 8, 29; cf. *1 Corintios,* 15, 47-48).

con lo cual la fórmula pierde algo de su inmediatez. Algunos, sin embargo, defienden un sentido inmediato, a saber: El hizo al hombre *como* imagen de Dios. Tal traducción es posible gramaticalmente, pero es más seductora que probable.

En todo caso, el hagiógrafo no dice simplemente a *imagen nuestra,* sino *a imagen nuestra, a semejanza nuestra.* Podrá verse en esto una insistencia o una atenuación, pero siempre un matiz especial.

Los LXX y con ellos la Vulgata unen semejanza con imagen por medio de una conjunción copulativa *(kai, et),* imponiendo así una interpretación especial de ambos términos. *Imagen (sélem)* y *semejanza (demut)* tienen seguramente cada una su propio valor expresivo, pero, dado que en el texto original la fórmula contiene ora una de ellas, ora las dos (también, a veces, en orden inverso), no se ha de conceder a todo esto demasiada importancia.

En todo el conjunto de textos los LXX trabajan con tres expresiones *(eikôn, homoiosis, idea),* pero *homoiosis* aparece sólo en 1, 26. Este hecho casual ha suscitado la impresión de que después del pecado quedó el *eikôn,* mientras que la *homoiosis* se perdió. Así surgió la conocida exégesis que relaciona *imagen* con la imagen natural de Dios, y *semejanza* con la sobrenatural. Pero en el texto original es evidente que el hombre sigue siendo después del pecado tanto *sélem* como *demut* de Dios.

Cuando aparecen dos expresiones asindéticas (sin conjunción), lo corriente es que la segunda determine a la primera. Según esto, el hagiógrafo no habla de una imagen sin más, sino de una *imagen de semejanza. Sélem,* por sí sola, sería demasiado fuerte: se hace necesaria una ulterior determinación; el valor expresivo de *demut* es muy a propósito para evitar una interpretación demasiado realista de la imagen (es decir, una interpretación demasiado externa y material).

Sélem elohim es una expresión muy usual para de-

signar la *imagen de un dios.* Precisamente por eso varios autores ven en este pasaje el residuo de un relato mitológico: el hagiógrafo pensaría exclusivamente en la figura humana, diciendo que ella ha sido creada según el modelo de la estatua de un dios. Cómo esto es insostenible, creemos que está bien probado por lo dicho al comienzo de este capítulo. Sin embargo, concedemos que *sélem elohim* hace pensar espontáneamente en un ídolo.

En dos lugares de los *Salmos* (39, 7 y 73, 20) se ve que *sélem* sin más puede encerrar un contenido menos material, a saber: *sólo* imagen, esto es, *fantasma, apariencia.* Si esto indica cierta elasticidad del término *sélem,* un complemento atenuante será tanto más eficaz.

Igualmente, *demut* alude a menudo a una figura concreta, pero se está de acuerdo en afirmar que dicha palabra es mucho más vaga y genérica que *sélem.* Su valor expresivo queda definitivamente caracterizado por el siguiente pasaje: «Por encima de la bóveda que descansaba sobre sus cabezas, había algo que semejaba una piedra de zafiro; tenía la forma *(demut)* de un trono, y por encima de lo que tenía la forma *(demut)* de un trono, una forma *(demut)* con apariencia de hombre. Sobre lo que aparecía de cintura para arriba, vi como un resplandor de metal fundido... Así vi la figura *(demut)* de la majestad de Yahvé» *(Ezequiel,* 1, 26-28). Simplemente de esta cita abreviada se deduce a qué esfera pertenece *demut* y a qué expresiones equivale. En el pasaje referido, la elección de las palabras obedece por completo a una gran preocupación por palpar de algún modo la trascendencia de Yahvé; la palabra *demut* es, evidentemente, indicadísima. El *Génesis* no siempre emplea la palabra *demut* acentuando este matiz. Pero cuando ambos términos forman juntos una expresión, el matiz aparece por efecto de contraste. De una vez para siempre, el hagiógrafo presenta su concepción exacta en 1, 26: el hombre es imagen de

Dios *por razón de cierta analogía;* en este mundo él representa, *por así decirlo,* a Dios. Posteriormente, vuelve el hagiógrafo sobre la misma doctrina, una vez con *sélem elohim,* después con *demut elohim,* sin indicar con una y otra fórmula cosas distintas.

NUESTRA IMAGEN

El matiz tal vez más importante se pierde en la traducción: imagen de *Dios* es mucho más fuerte que imagen de *Elohim.* Los nombres comunes *elohim* y *dios,* cuando designan al único Dios verdadero, adquieren valor de nombres propios (téngase presente la diferencia entre dios y Dios). Como nombres propios, *Dios* y *Elohim* son idénticos; como nombres comunes, *elohim* abarca más que *dios;* aquél no sólo significa *dios* o *dioses,* sino que también se refiere a (uno o más) seres que no son de este mundo, principalmente a *seres que están en torno a Dios* (ángeles) o seres que representan algo divino (cf. *Salmo* 82, aludiendo a los Jueces).

Según esto, nos preguntamos: ¿qué contenido tiene la palabra *elohim* en la fórmula *imagen de elohim?* ¿Alude, sin más, *elohim* a Dios mismo, de modo que *imagen de Dios* sea la traducción correcta?

Se podría decir: sí. La palabra *elohim* aparece unas treinta veces en *Génesis* 1, y siempre como nombre propio; se refiere, por tanto, al Dios Creador. Supuesto esto, ¿podremos hacer una excepción en el caso de *imagen de elohim* y entender *elohim,* sólo en el v. 27b, en un sentido más amplio? Naturalmente, sólo podremos hacerlo contando con razones poderosas.

Por su parte, el v. 27a dice: «Elohim (nombre propio) creó al hombre a *su* imagen.» El adjetivo posesivo «su» hace referencia al sujeto, Dios mismo; por tanto: a su imagen = a imagen de Dios. El punto débil de esta expresión realmente fuerte es que se en-

cuentra completamente aislada. Se puede incluso dudar si es auténtica. Los LXX la suprimen, y en el texto hebreo rompe el ritmo y ocasiona, además, una repetición. El pasaje poético sobre el hombre consta de tres líneas, y cada línea de tres acentos (cf. p. 106); pero, si introducimos «a su imagen», entonces la primera línea tiene cuatro acentos, y leeremos «a su imagen, a la imagen...», lo cual constituye un caso de dittografía. Esto no es definitivo, pues se podría también pensar que el texto más breve procede de los LXX y debe su origen a un caso de haplografía. No está claro dónde reside el fallo: ¿es el texto hebreo demasiado largo o el griego demasiado corto? No es imposible tampoco que los LXX hayan eliminado intencionadamente esta expresión por demasiado fuerte; lo cual cae dentro de la línea de la teología de la época y está de acuerdo también con la evidente concepción de los LXX, que siempre toman *elohim* estrictamente como nombre propio *(ho theos),* excepto en esta fórmula, que traducen por *eikôn theou* (en lugar de *eikôn tou theou),* y que no significa «imagen de Dios», sino «imagen de algo divino» (así también *pneuma theou* en 1, 2).

En resumen, es más seguro en este caso manejar el texto hebreo sin abreviar. Pero con ello la verdadera pregunta por el contenido de *elohim* no queda todavía resuelta. Pues la expresión «a su (= de Dios) imagen» puede emplearse también con perfecto derecho cuando *elohim* se entiende en sentido lato. Yo puedo, en efecto, llamar al hombre imagen de Dios basándome en una analogía con algo que es estrictamente propio de Dios, pero puedo también llamarle imagen de Dios basándome en una nota más genérica, por ejemplo, sus rasgos espirituales. En este caso, el ser material-espiritual hombre se equipara a seres puramente espirituales, que no pertenecen a este mundo terrestre y sí propiamente al divino; lo cual constituye un fundamento suficiente para llamarle «imagen de Dios».

En otras palabras: la expresión fuerte y totalmente aislada del v. 27a no soluciona nuestro verdadero problema.

Fuera de 1, 27a, la fórmula usual es: «El (Dios) lo creó (al hombre) a imagen de elohim» (1, 27b; 5, 1; 9, 6). La construcción obvia sería: «El lo creó a *su* imagen». Este «a su imagen» hace referencia al «El» estrictamente individual y divino; «a imagen de elohim», en cambio, despierta espontáneamente la idea de que Dios no creó al hombre a imagen de sí mismo, sino a imagen de algo distinto, a saber: de *elohim*. En estos tres pasajes del *Génesis* no aparece esto con tanta evidencia, porque el sujeto agente es siempre Elohim (Dios). Pero afortunadamente hay un texto en que el sujeto agente es Yahvé.

El parentesco literario entre *Génesis* 1 y *Salmo* 8 es evidente. Ahora bien, el salmo no dice: Tú lo has puesto sólo un poco por debajo de *Ti mismo,* sino: *por debajo de elohim.* Pero el salmista no se dirige a *Elohim,* sino a *Yahvé.* El sentido es, por tanto: *Yahvé* puso al hombre sólo un poco por debajo de *elohim.* El contenido real de *Yahvé* y *elohim* no puede, en este caso, ser idéntico: por el hecho de que Yahvé es, sin lugar a dudas, un nombre propio, *elohim* no puede serlo. El sentido de la expresión se deduce de los LXX (*por debajo de los ángeles;* cf. *Hebreos,* 1, 7). El *Salmo* 8 hace pensar que en *Génesis* 1 se da el mismo matiz.

En una palabra: queda excluido que Israel haya pretendido jamás hablar del hombre como imagen de Yahvé. ¿Por qué? No a causa de la prohibición de imágenes, sino sobre todo porque Yahvé no puede ser más que nombre propio y así trae al pensamiento la Divinidad imparticipable del Santo de Israel. Por la misma razón, el hombre sólo puede ser llamado *imagen de elohim* si *elohim* se entiende en sentido amplio.

Pero *Génesis* 1 entiende el término *elohim* lo más estrictamente posible. El hagiógrafo, por tanto, debe

dar a entender de alguna manera que en la fórmula lo usa en un sentido más amplio. En ella aparece, en efecto, aquel plural tan discutido: «Hagamos al hombre a imagen nuestra.» El hebreo no conoce el plural mayestático. ¿Se tratará entonces de una deliberación divina? Ciertamente, pero ¿con quién? ¿Consigo mismo? Esto no sería más que una escapatoria. Es evidente que Dios consulta con el *consejo divino (Salmo* 82, 1; *1 Corintios,* 20, 19 ss; *Job,* 1). Entonces el Creador se dirige a la corte celeste (como en *Génesis,* 3, 22; 11, 7; *Isaías,* 6, 8). Por ello, este inesperado plural para un oyente estrictamente monoteísta sólo puede tener un efecto: *actualizar las posibilidades significativas de elohim en su sentido lato:* en la fórmula el nombre propio pasa a ser nombre común.

El yahvismo nunca podría admitir la expresión: *Yo quiero hacer al hombre a mi imagen.* Por ello, no es lícito equiparar a ésta la expresión bíblica: «Hagamos al hombre a imagen nuestra»; por el contrario, el plural sirve para excluir este sentido estricto: la primera persona del plural «hagamos» afecta a la posibilidad de plural encerrada en *elohim* y lo convierte necesariamente, diríamos, en un plural en caso de que el hombre deba ser la imagen de un «nosotros»: el Dios Creador es uno y único, pero el mundo divino, el *mundo de los elohim,* es grande. El hagiógrafo quiere decir que el hombre, en contraposición con todo lo demás, está emparentado con ese mundo. El hombre tiene rasgos característicos de *elohim;* de ahí su analogía con Dios mismo, el *Elohim* por antonomasia: por ser imagen de *elohim,* el hombre es imagen de Dios.

De esta manera, se hace todavía más patente que las especulaciones tradicionales sobre la *imago Dei* se encuentran en la línea del *Génesis.* Lo que para el hagiógrafo es una intuición concreta, aquéllas lo han formulado con mayor precisión: todo el hombre recibe el sello de imagen de Dios en virtud de lo que le

hace hombre, a saber: en virtud de su carácter *espiritual*[2].

Por sus cualidades *espirituales,* el hombre está misteriosamente emparentado con un mundo cuyos habitantes no están ligados a lo terreno y material por ser de naturaleza *enteramente espiritual.* Así, el hombre manifiesta en toda su apariencia concreta la *primacía del espíritu sobre la materia* y, finalmente, la primacía del Creador, que es el Espíritu por excelencia, el *Gran Espíritu.*

La formulación demasiado precisa de un dato bíblico lleva fácilmente a la unilateralidad. Esto les ocurre a aquellos que ven en la soberanía sobre los animales no una *consecuencia,* sino la *esencia* de la semejanza del hombre con Dios; y, naturalmente, también a aquellos que afirman que el hagiógrafo se refiere sólo al cuerpo humano; pero lo mismo ocurre a aquellos que excluyen expresamente lo corporal; y, finalmente, a aquellos que pretenden limitar la fórmula a una semejanza sólo *natural* o sólo *sobrenatural.*

Por una parte, está claro que el pecado *no* borra la imagen de Dios. Por otra, la gracia eleva al hombre *también y precisamente como imagen de Dios. Génesis* 1 se inspira en la consideración del hombre (caído), pero, partiendo de aquí, lo reconstruye *de la manera en que él responde única y exclusivamente al sublime plan del Creador.*

Por eso, el alcance total de la fórmula puede verse sólo a la luz de la filiación divina sobrenatural, de la

[2] «Homo ad imaginem Dei factus (dicitur), secundum interiorem hominem..., ubi est ratio et intellectus: unde etiam habet potestatem piscium maris et volatilium caeli...; omnia enim animalia cetera subiecta sunt homini, non propter corpus, sed propter intellectum, quem nos habemus et illa non habent; quamvis etiam corpus nostrum sic fabricatum est, ut indicet nos meliores esse quam bestias, et propterea Deo similes... Ita intelligitur per animum maxime, attestante etiam erecta corporis forma, homo factus ad imaginem et similitudinem Dei» (Augustinus, *de Gen. c. Manich,* I, 28: PL 34, 186s).

cual participa el primer hombre. A cuyo respecto, se ha de tener en cuenta la doctrina neotestamentaria —y, sobre todo, paulina— de la imagen de Dios. Según esto, *Génesis* 1 revela la primera fase de un vasto plan salvífico, de suerte que la creación del hombre como *incarnatio imaginis Dei* (Closen) tiene su sentido más profundo en el hecho de preparar, insinuándola, la *incarnatio Dei.*

11

INTRODUCCION A GENESIS 2-3

LA PERICOPA

El relato del paraíso forma una perícopa bien delimitada que comienza en *Génesis* 2, 4b y abarca por completo los capítulos segundo y tercero. Igual que la perícopa precedente (1, 1-2, 3), ha debido existir en un tiempo como pieza independiente. El redactor que compuso el libro del *Génesis* como un relato continuado la incorporó a su libro según la encontró, sin ninguna o muy leves alteraciones. A él se debe, sin duda, el versículo 2, 4a, puesto que pone fin a la primera perícopa con unas palabras tomadas de la perícopa misma *(el cielo y la tierra, crear)* y con una fórmula *(elleh toledôt* = éste es el origen, los destinos) que aparece otras nueve veces en el *Génesis* y pertenece evidentemente a la estructura del libro.

La segunda mitad del versículo delata al punto una mano distinta *(tierra y cielo, hacer, Yahvé Elohim)*. El estilo narrativo, enteramente nuevo, que aquí comienza, se mantiene hasta el capítulo cuarto inclusive para interrumpirse en el quinto, donde encontramos de nuevo el estilo y la mentalidad de *Génesis* 1, y reaparecer más tarde en varios fragmentos de la historia primitiva. Por tanto, el hagiógrafo del libro del *Génesis* se ha servido de varias fuentes: el relato del paraíso pertenece a la fuente llamada *yahvista* (J).

Más aún: el relato del paraíso no sólo ha existido independientemente del libro del *Génesis,* sino que

también, en un tiempo, ha debido tener independencia frente a la obra yahvista. Por su contenido mismo, forma un conjunto cerrado y bien perfilado, pero el argumento principal es el nombre divino *Yahvé Elohim.* El hecho de que este nombre sorprendente aparezca con tanta frecuencia aquí (20 veces) y sólo aquí (en el resto del *Pentateuco* sólo una vez: *Exodo,* 9, 30) únicamente puede explicarse suponiendo que el autor o redactor que manifiesta tal preferencia por dicho nombre, encontrara este relato como una unidad literaria particular o le diera él tal unidad. Por lo demás, no vemos razón alguna para que en *Génesis* 4 y en los restantes pasajes yahvistas no aparezca en absoluto este nombre.

UNIDAD DE LA PERICOPA

En medio de los primeros y vivos entusiasmos en pro de una división —de cariz excesivamente estadístico— de las fuentes del *Pentateuco,* en la que, como se sabe, los nombres divinos desempeñaron un importante papel, se creía haber encontrado en el nombre de *Yahvé Elohim* un apoyo suficiente para la teoría de que *Génesis* 2-3 era una compilación de dos relatos más antiguos: uno *yahvista* y otro *elohísta.* El texto actual presenta, en efecto, *dos* árboles, un hombre formado del *polvo de la tierra* (2, 7) y condenado a volver *al polvo y a la tierra* (3, 19), una doble plantación del paraíso (2, 8 y 9), una doble colocación del hombre en este paraíso (2, 8 y 15), una condenación al nomadismo (3, 18, 19c) y a la agricultura (3, 17. 19a, b 23), una doble expulsión (3, 23 y 24), una doble custodia del paraíso (querubín y espada llameante), etc.

Está suficientemente probado que la mayor parte de estos «duplicados» no lo son en realidad, es decir, que de los elementos que constituyen tales duplicados no puede eliminarse ninguno. Sobre todo, en la bús-

queda de repeticiones no se ha tenido en cuenta la preferencia del narrador hebreo por enunciar *primero* su tema de una manera genérica para insistir *después* en los pormenores.

Así, 2, 8 debe considerarse como un enunciado general, que encierra dos puntos: 1.°, *Yahvé Elohim plantó un jardín en Edén;* 2.°, *allí colocó al hombre.* Acto seguido, el hagiógrafo comenta cada uno de estos dos puntos: 2, 9ss, aclara el primero; 2, 15ss, el segundo. No hay, por tanto, fundamento alguno para considerar —con los defensores de una distinción de fuentes— 2, 9 y 2, 15 como duplicados de 2, 8, de modo que fuera necesario pensar en la existencia de dos autores, o dos documentos, o una glosa posterior de un relato primitivo más breve.

EL SEÑOR DIOS

En esta distinción de fuentes, los autores se han dejado arrastrar, consciente o inconscientemente, por el nombre compuesto *Yahvé Elohim,* que, en todo caso, sería un duplicado, si bien entonces quedaría sin explicar por qué este nombre no aparece más a menudo, puesto que son muchas las perícopas que se consideran como la resultante de una fuente *yahvista* y otra *elohísta.* La verdadera explicación de este nombre divino hay que buscarla por un camino completamente distinto.

En *Génesis* 2-3 Dios es llamado *Yahvé Elohim,* excepto en el diálogo entre la mujer y la serpiente: en total, 20 veces. En el resto del Antiguo Testamento el nombre aparece otras 23 veces, incluyendo los lugares críticamente discutidos. De los 16 lugares en que el nombre es ciertamente original, 13 se encuentran en *Crónicas* y *Nehemías,* es decir, en la obra *cronística,* y precisamente en pasajes donde no se puede hablar de compilación de fuentes. La conclusión es obvia:

Yahvé Elohim no es un nombre compuesto artificiosamente por un escritor, sino un nombre que tuvo existencia real y que, evidentemente, fue usado en determinados ambientes judíos del tiempo posterior a la cautividad babilónica. También los LXX reflejan esta preferencia tardía al traducir más de una vez por *kyrios ho theos* un nombre divino no compuesto.

El uso de este nombre divino cuadra perfectamente con las ideas teológicas del pueblo judío en los últimos siglos del Antiguo Testamento. Sabemos, en efecto, que cada vez se insistía más en la trascendencia divina y se iba tomando el nombre sagrado de Yahvé como expresión única de esa trascendencia. Esto aparece, entre otras cosas, de la comparación entre los libros de las *Crónicas* y los de *Samuel-Reyes,* en los que a menudo se emplean las mismas fuentes al pie de la letra.

El autor cronista suele cambiar el nombre divino de *Yahvé* en todos aquellos casos en que, a su modo de ver, no se salva suficientemente la trascendencia divina; por ejemplo, donde el libro de Samuel emplea un antropomorfismo o donde Yahvé está mezclado directamente en cuestiones terrenas. Para ello echa mano de los más diversos recursos, dos de los cuales interesa señalar aquí: 1.° Sustituye simplemente el nombre de *Yahvé* por el de *Elohim.* La palabra *Elohim* es más apropiada para expresar la inmanencia divina y, al mismo tiempo, tiene un sabor más genérico; es una designación más vaga que Yahvé, no recuerda tan marcadamente su carácter de *Dios nacional* y, por tanto, es más apropiada también para emplearla en países extranjeros y ambientes paganos (diáspora)[1].

[1] El mismo fenómeno se ha dado, como es sabido, en la historia de la transmisión de los *Salmos.* En 40 salmos (42-82) el nombre de *Yahvé* ha sido cambiado por el de *Elohim.* Con razón puede concluirse de este hecho que tal *colección de salmos elohístas* ha debido de tener una existencia independiente.

2.º Pero hay también pasajes en que el autor no quiere, evidentemente, eliminar el tradicional nombre de *Yahvé*. Entonces elige una solución mixta: conserva el nombre de *Yahvé,* pero añadiendo el más genérico de *Elohim*.

Debemos, pues, suponer que la antigua perícopa *Génesis* 2-3 tuvo, en el medio de donde surgió la obra cronística, una determinada función (¿cultual?). En el relato del paraíso, originariamente debía aparecer sólo Yahvé, excepto quizá en 3, 5b *(seréis como elohim)*. Aquí el Dios Santo de la alianza interviene directamente en los destinos humanos, sobre los que, por otra parte, el pecado y el demonio han proyectado sus sombras impuras. Para la mentalidad judía posterior esto sonaría un tanto duro. De hecho, el proceder del cronista se aplicó también a *Génesis* 2-3:

1.º En el diálogo entre la mujer y la serpiente, *Yahvé* es totalmente sustituido por *Elohim;* esto es más probable que atribuir ya al hagiógrafo antiguo semejante escrúpulo teológico.

2.º En el resto del relato se conserva *Yahvé,* pero añadiendo el atenuante *Elohim*.

Con esta aclaración, la más satisfactoria de todas, a la que Humbert ha dado los últimos retoques, queda eliminado definitivamente el más importante «duplicado» de *Génesis* 2-3.

UNIDAD Y COMPLEJIDAD

El relato del paraíso constituye un conjunto sólido, pero como composición literaria no es tan fluido y compacto como, por ejemplo, *Génesis* 1. Muestra ciertas asperezas, se nota una laguna, un empalme en la composición. El hagiógrafo no sacó de la nada su relato; tuvo sus precursores, y es el coronamiento y la síntesis de una tradición tal vez larga. Mientras no

conozcamos la historia de su transmisión —y nunca la conoceremos en sus detalles— persistirán siempre las sombras. Quien se empeñe en considerar esto tan sólo, termina por perder de vista incluso lo que es absolutamente claro. El defecto principal de la teoría de los duplicados reside en que ella fija su atención en relatos que son desconocidos e hipotéticos, desatendiendo, en cambio, el relato que tenemos ante nosotros y cuyo sentido queremos desentrañar. Pero el hecho es que el hagiógrafo a quien debemos *Génesis* 2-3 tiene algo importante que decir; es probable que él trabajara con material preexistente, pero esto es una cuestión secundaria, ya que una de dos: o juzgó ese material perfectamente acomodado o lo acomodó él mismo para dar expresión a su pensamiento. Y ese pensamiento es lo que ante todo nos interesa. *Por ello, el único punto de partida correcto para una exégesis sana es el texto —transmitido en buen estado— de* Génesis *2-3.*

Si existen, pues, detalles rebeldes a toda aclaración, hay que tener en cuenta que el hagiógrafo trabajó con un material narrativo antiguo, que podía haber tomado ya formas determinadas y quizá discrepantes entre sí, de modo que el mismo hagiógrafo se sintió atado a ideas y expresiones concretas, las cuales él intentó sincera y lealmente incorporar a su nueva síntesis. Algunos detalles deben ser, por tanto, más antiguos que la síntesis que nosotros hoy tenemos.

La circunstancia de que no naciera con el todo cada una de sus partes, sino que fueran incorporadas a él por el genio del hagiógrafo, podría ser la explicación de por qué no se ha logrado ofrecer una exégesis definitiva de *Génesis* 2-3. Pero tampoco hay que forzarla. Con harta frecuencia se cae en la tentación de orillar los elementos discordantes a base de correcciones del texto y otros procedimientos similares. Se obtiene así a veces (mientras se elimina una arruga, surgen *comúnmente* otras más en cualquier otra parte del relato) un conjunto seductoramente lógico, pero el dato

bíblico concreto es para nosotros mucho más valioso que la mejor lucubración moderna.

Conviene saber que nuestro relato ha tenido una prehistoria; habría que conocer su curso exacto para poder aclarar satisfactoriamente algunos detalles *materiales;* pero con ello, probablemente, no conseguiríamos saber gran cosa cuando se trata de averiguar el *auténtico objetivo* del relato. Este, en su forma actual, posee un carácter originalísimo, está dominado enteramente por un único espíritu, denuncia una gran convicción, una mente poderosa. La última palabra ha de pronunciarla el hagiógrafo que nos ofreció esta síntesis: la atención principal debe dedicarse a la estructura terminada, no a sus componentes.

12

ORIGEN DE GENESIS 2ss

Los libros del Antiguo Testamento han nacido de manera mucho más complicada de cuanto puede imaginar, por lo general, un lector de la Biblia. Muchas dificultades provienen, en efecto, de su convencimiento espontáneo de que cada libro de la Biblia es *un todo continuo:* un escritor bíblico puso manos a la obra, y así, en un tiempo más o menos largo, fue surgiendo capítulo tras capítulo un libro entero. El lector espera, por tanto, cierta cohesión. Pero no sólo perderá el hilo, sino que incluso encontrará contradicciones.

La relación de *Génesis* 2 con *Génesis* 1 es, en este sentido, un ejemplo clásico; los intentos de armonización son, al menos, tan antiguos como las más antiguas traducciones. Y cuando se intenta violentar algún punto, resulta más daño que provecho. *Las discrepancias existen de hecho, y más bien hay que subrayarlas.* Entonces percibimos el sabor peculiar de cada uno de los dos relatos y, lo que es más importante, comienza a destacarse un elemento esencial constante frente a un elemento accidental cambiante.

Ambos relatos están enraizados en la fe de Israel, pero no se pueden situar, por lo demás, en un mismo plano: no proceden ni del mismo tiempo ni del mismo autor, ni tratan tampoco el mismo tema. La confusión es, en consecuencia, radical; si colocamos frente a esto la distinción radical de fuentes, la verdad está en el medio.

La teoría clásica que estuvo en vigor hacia 1900, por lo que respecta a los seis primeros libros de la Biblia *(Hexateuco)*, llegó a la conclusión de que el texto bíblico actual era producto de la unión o fusión de dos o más documentos anteriores, que, en ciertos casos, serían a su vez una combinación de escritos más antiguos. Hoy se reconoce comúnmente que en la formación y aplicación de esa tesis se procedió demasiado escolástica y teóricamente. Sin embargo, con ello hemos aprendido mucho. Este período de análisis paciente, y a veces sutil, ha logrado también resultados duraderos, no tanto por sus lucubraciones teóricas cuanto por el cúmulo de datos literarios que ha sabido extraer de la forma actual del texto.

Así se podía explicar mejor la diversidad estilística y doctrinal del Antiguo Testamento, según aparece al comparar un libro con otro. Así se logró determinar con mayor precisión el tipo religioso y literario de cada libro y encuadrarlo mejor en su momento histórico. Pero, al mismo tiempo, se descubrió un hecho menos conocido: no sólo la Biblia como conjunto, sino también *algunos de los libros más antiguos,* considerados aisladamente, llevan en sí la huella de muchos siglos y generaciones: no son, en realidad, fruto del trabajo literario de *un* autor o de *una* época determinada, sino de casi toda la trayectoria histórica, *de casi todas las fases típicas de la evolución espiritual de Israel.*

Poco a poco llegó a considerarse como un hecho incontestable que el *Pentateuco* fue evolucionando al mismo tiempo que evolucionaba Israel hasta alcanzar la forma en que nos es conocido. ¿Cómo podría haber sido de otra manera? ¿Cómo, por ejemplo, una corriente tan profunda como el profetismo podría haber pasado sin dejar huella en las colecciones legales y en el acervo narrativo de Israel, sobre todo teniendo en

cuenta que el pensamiento religioso de los grandes profetas estaba plenamente enraizado en el yahvismo mosaico?

El libro del *Deuteronomio,* globalmente considerado, es de inspiración profética, aun cuando elabora material antiguo. Ahora bien: el tipo literario y religioso característico del *Deuteronomio* volvemos a encontrarlo en muchas páginas de la Sagrada Escritura. Otro tanto puede decirse de los rasgos, completamente distintos, pero igualmente característicos, de los libros de *Esdras, Nehemías* y *Crónicas.* También otros libros de la Biblia parecen haber recibido su forma definitiva en el clima espiritual en que nació la *«obra cronística»* (cf. *2 Macabeos,* 2, 13-15).

La distinción de fuentes llegó a convertirse en manía, pero ciertas diferencias de mentalidad y de expresión en un mismo libro —y, a veces, en un mismo relato— fueron con frecuencia admitidas como válidas. El fallo estaba en creer que se podía descomponer un libro y, clasificando sus componentes, reconstruir las fuentes literarias utilizadas por el hagiógrafo. *Lo que había sido una evolución viva se concebía como un trabajo mecánico de redacción.*

Es posible que el redactor final de un libro de la Biblia empleara un método de trabajo menos original por trabajar con relatos completos y colecciones ya hechas de oráculos, leyes, etc. Pero estas unidades literarias, todavía hoy claramente cognoscibles, son algo completamente distinto de los «documentos» en el sentido de la teoría de las fuentes.

Así, el hagiógrafo del *libro* del *Génesis,* u otro distinto antes de él, compuso la historia bíblica primitiva (*Génesis,* 1-11), en su mayor parte reuniendo y ordenando relatos ya existentes cuyo texto debía estar ya suficientemente fijado. El relato del paraíso, por ejemplo, forma una perícopa bien definida que existió en un tiempo independientemente fuera del gran conjunto del libro del *Génesis.*

A veces es difícil decidir cómo ha de concebirse esa existencia independiente. Puede suponerse que *Génesis* 1 se transmitió en un principio como un himno litúrgico. Lo único que puede decirse a este respecto de *Génesis* 2s es que posee, al mismo tiempo, el carácter de una admonición profética y de una instrucción sapiencial.

NO DE «DOCUMENTOS» ESCRITOS

Es evidente que *Génesis* 1-11 está compuesto de varios relatos. El punto débil de los defensores de la teoría de las fuentes consiste en que ellos son demasiado propensos a introducir el escalpelo incluso en las perícopas aisladas para reconstruir relatos más antiguos o restos de ellos. Su gran error, en esta ocasión, no reside en su opinión de que determinados relatos no son perfectamente unitarios y homogéneos —cosa que nosotros admitimos en el caso de *Génesis* 2s, rechazando, naturalmente, algunas exageraciones—, sino en su teoría de que semejante heterogeneidad sólo pudo surgir merced a un proceso de composición literaria muy determinado, a saber: una combinación artificiosa de relatos independientes más antiguos. Esto podrá ser cierto en algún otro caso, pero ciertamente no lo es en *Génesis* 2s.

Sólo el *pasaje de la corriente del paraíso* (2, 10-14) pudo haber sido tomado sin más de un relato más antiguo. Esta singular descripción es como una antigua joya, ante la cual el hagiógrafo se detiene unos momentos, para recoger en 2, 15 el hilo de su relato. Es un fragmento de antiquísima erudición, que resalta notablemente del resto del relato, el cual está destinado totalmente a la *instrucción teológica,* a pesar de su intencionada plasticidad y precisamente por ella. Nuestro hagiógrafo es un pensador, no un erudito; no le preocupa *un simple afán de saber;* sin embargo, no

pudo ni quiso desperdiciar este fragmento tradicional, máxime teniendo en cuenta que servía perfectamente para crear la oportuna atmósfera de la situación.

Pero ésta es la única excepción manifiesta en que nos fijamos, para que se vea claramente qué es lo que rechazamos, a saber: que el resto del relato ha cobrado existencia a base de incorporaciones parecidas.

Es posible que en este relato bíblico estén combinadas varias líneas de tradición; es seguro que el hagiógrafo, para embellecer su relato, empleara informaciones y documentos más antiguos —unos los incorporó quizá sin variarlos, otros le inspiraron ideas más exactas, otros le ofrecieron la oportunidad de convertirlos, por razones polémicas, en una exposición totalmente opuesta—; pero, en ninguno de estos casos, el proceso de búsqueda y elaboración puede imaginarse en el sentido de la teoría documentaria.

... SINO DE FUENTES VIVAS

¿Cómo se ha de imaginar entonces? En Israel se habían formado ciertas ideas como consecuencia de sus múltiples experiencias históricas con Yahvé; para coronarlas, llega nuestro hagiógrafo con su idea madura y sólida. Con una buena dosis de originalidad ofrece en su relato la síntesis del pensamiento teológico yahvista sobre el tema que le ocupa. Esto es lo primero y esencial.

En segundo lugar, hay que tener presente esto: desde hacía siglos circulaban en Israel antiguas concepciones y motivos narrativos; el yahvismo lograría ponerlas bajo su control, eliminando unas, transformando otras e incluso creando algunas; finalmente, viene nuestro hagiógrafo con su habilidad sintética y didáctica: selecciona y combina todo este material, *reduciéndolo a una síntesis sugestiva que pone por completo al servicio de su idea,* de manera que aquélla pueda

servir de expresión dócil y clara y de vehículo idóneo para la doctrina y los hechos que pretende comunicar.

Dado que el relato del paraíso tiene una prehistoria semejante, resulta imposible separar los hilos de la trama, y todo intento de reconstruir los documentos literarios está condenado a la esterilidad. Esto mismo lo han demostrado ampliamente los dispares resultados a que han conducido los intentos llevados a cabo hasta nuestros días, por muy estricto que haya sido el método y la cautela con que se ha procedido. La historia es siempre la misma: con razón o sin ella se señalan algunas repeticiones, a partir de las cuales se intenta distinguir en el relato dos hilos narrativos; pero esto no se logra nunca sin introducir elementos subjetivos (corrección del texto y determinadas hipótesis), que, evidentemente, son distintos para cada investigador.

La homogeneidad interna del relato corre paralela con ciertas desigualdades en la composición. La distinción de fuentes se fijaba sólo en esto último, mientras que quien atribuye todo exclusivamente al hagiógrafo aclara sólo lo primero. Entre ambos extremos se encuentra una opinión que hace justicia a ambos datos: según ella, la prehistoria del relato del paraíso consiste *en un proceso vivo, en el que tanto las ideas como los medios de expresión del relato se formaron lentamente,* de modo que en ambos sentidos quedaba por hacer el trabajo más importante, y éste fue precisamente el que el hagiógrafo realizó. El ha realizado, pues, un trabajo notablemente original.

Al confrontarlo con nuestros datos, todo esto irá adquiriendo contornos más precisos.

El relato, en cuanto a forma y contenido, no procede del hagiógrafo en un ciento por ciento. Para responder a la pregunta sobre el origen de los elementos que integran el ideario y las expresiones del hagiógrafo, nosotros no recurrimos a documentos, sino a un *material narrativo tradicional.* Este nos es más o menos

conocido, aunque no perfectamente, en determinadas derivaciones de esta tradición, dentro y fuera de Israel.

De hecho, tenemos otros relatos y huellas de relatos. No es probable ni tampoco necesario que ellos fueran usados por el hagiógrafo en la forma en que los conocemos. Sin embargo, nos ofrecen una imagen histórica y concreta de aquel *acervo de ideas (temas, motivos) que sirvió de base tanto a esos relatos como al relato del paraíso.*

En otras palabras: intentamos primero obtener una impresión de los «paralelos» bíblicos y extrabíblicos. Es importante, en cada punto que estudiemos, distinguir entre los pensamientos, las ideas, el contenido doctrinal por una parte, y los medios de expresión, el ropaje y el adorno por otra. No necesitamos nosotros hacer de nuevo lo que otros han hecho tan competentemente; generaciones de estudiosos han comparado, ajustado y medido: nosotros podemos, pues, partir de sus conclusiones, que se centran en el hecho de que el relato bíblico mismo es absolutamente único en su género y, por tanto, sin paralelos. Sólo puede hablarse de *elementos* paralelos.

FUENTES EXTRABIBLICAS

Por lo que respecta al complejo y fragmentario material extrabíblico, baste una mirada de conjunto. Si un determinado texto bíblico exige después comparaciones concretas, podremos aducir un ejemplo, como hicimos en la exposición de *Génesis* 1.

En cuanto al *contenido,* se dan sólo vagas coincidencias, que radican más en la naturaleza misma del hombre que en cualquier forma de mutua dependencia, mediata o inmediata. Encontramos aquí motivos genéricos que figuran también en la literatura griega, en la romana y en otras. El héroe del relato intenta,

por ejemplo, escapar al común destino de los mortales, pero no lo consigue. O también: existió en un tiempo o existe todavía en alguna parte un estado ideal de felicidad, pero por una intriga o una desgracia tal estado se perdió o se hizo inalcanzable.

En cuanto al adorno del relato, la cosa es distinta. Raras veces encontramos un paralelo estricto; sin embargo, *todo se mueve,* dentro y fuera de la Biblia, *en un mismo círculo de símbolos.* La fórmula es de Lagrange [1].

No hay que limitarse a hablar de símbolos: la afirmación se refiere, en general, a todos los ingredientes materiales del relato. Este fenómeno viene definido sólo inexactamente por la palabra *paralelismo,* puesto que consiste más bien en el hecho de que en un medio determinado se usan ciertos modos de expresión más o menos convencionales. El estilo narrativo oriental es extraordinariamente plástico; los orientales están acostumbrados a él y lo comprenden fácilmente. Nuestro hagiógrafo encuadra perfectamente en ese medio, si bien llama la atención por la independencia con que maneja su material expresivo, y, llegado el caso, incluso lo crea; pero, según hemos dicho, «si es original, lo es dentro del marco del Antiguo Oriente». Su independencia, y con ello la ausencia casi absoluta de paralelos auténticos en el relato bíblico, se debe al carácter singularísimo del contenido a que ha de dar forma.

Por tanto, si encontramos también en otra parte la descripción de un «caos» y de un hombre formado

[1] Después de hacer un extenso inventario del material, escribe: «Tout cela n'est pas frappant. On ne peut conclure à une dépendance littéraire entre la récit de le *Genèse* et des récits à nous connus. Cependant si nulle part on ne retrouve une trace de ce qui fait l'esprit du récit de la *Genèse* —la félicité perdue par la faute de l'homme— on se met, dans le monde sémitique, dans le même cercle de symboles...» (*Revue Biblique,* 1897, 377).

del barro, si descubrimos un árbol de la vida o una figura de serpiente, o incluso un querubín, todo ello nos hará pensar en el alcance histórico de tales elementos en el *Génesis*. Antes, cuando la Biblia era prácticamente la única fuente de nuestro conocimiento acerca del pasado y no había más remedio que emplearla también como fuente de saber científico, creían muchos (aunque no todos, y principalmente entre los Padres de la Iglesia) que aquí se trataba de historiografía propiamente dicha. Cuando, en el siglo pasado, se descubrió la literatura del Antiguo Oriente, se pensó, por los entusiasmos del primer momento, en paralelos y dependencia literaria en sentido estricto. Para el racionalismo esto fue la prueba de que la historia primitiva no era más que mitología; la ortodoxia, en cambio, quiso ver en ello la prueba de la exactitud histórica del *Génesis:* la Biblia habría conservado intacta una revelación o tradición primitiva, que fuera de ella habría sido desfigurada; pero tanto los datos bíblicos como extrabíblicos se remontarían a idénticos hechos objetivos y concretos. Sin embargo, tal lucubración fue pronto desmentida por los datos mismos: lo que se encuentra fuera de la Biblia son sólo pequeños elementos del relato del paraíso; nada, en cambio, de lo que constituye el contenido propio del relato ni del significado bíblico de esos elementos.

Comparando los materiales, se ve que en el Antiguo Oriente no existía nada que pueda llamarse auténtica tradición del paraíso. El hagiógrafo de *Génesis* 1 utiliza una imagen del mundo típicamente semita, pero *Génesis* 2s no se apoya en la *noción de paraíso común a los pueblos semitas*. Los componentes aislados que encierran puntos de comparación puramente materiales indican sólo que en el mismo medio cultural se emplean los mismos medios de expresión.

Israel tenía ideas nuevas. Para darles expresión no tenía a su alcance otros medios que los del Antiguo Oriente. De esta manera se forman en Israel tradicio-

nes en las que comenzaron a llevar una *vida propia específicamente israelita* ciertas figuras y motivos que por su estructura material responden plenamente a la concepción popular del Antiguo Oriente. Según esto, nuestro hagiógrafo une y ordena ese material israelita para que sirva de envoltura adecuada a su mensaje.

Por tanto, el parentesco con relatos extrabíblicos sólo puede ser muy lejano y consistir en analogías puramente externas. Esta conclusión se obtiene también necesariamente a partir de los datos reales, y a ella nos atenemos, de modo que en el capítulo siguiente estudiaremos sólo los paralelos *bíblicos*.

13

PARALELOS BIBLICOS *DE* GENESIS 2

UN EJEMPLO

En *Proverbios,* 3, 18, leemos: «Ella (la sabiduría) es un *árbol de vida* para quien la consigue, y el que la posee es bienaventurado.»

La interpretación obvia de la primera mitad del versículo sería: «Ella da la inmortalidad a quien la posee.» Evidentemente, al decir esto, se piensa en el árbol de la vida de *Génesis,* 2, 3, que de hecho es un *árbol de la inmortalidad.* Pero ¿pensó en él también el autor del libro de los *Proverbios?* En cualquier caso, este versículo contiene lo que nosotros llamamos un punto material de comparación, un elemento paralelo bíblico.

Fuera del *Génesis,* este elemento aparece cuatro veces en el Antiguo Testamento, siempre en el libro de los *Proverbios* y siempre, a diferencia del *Génesis,* sin artículo. El *Génesis* habla del árbol de vida, quizá incluso del árbol de *la* vida. El libro de los *Proverbios* dice: *un árbol de vida.* Pero esta pequeña divergencia expresa una gran diferencia de significado: en los *Proverbios* no se habla en absoluto de inmortalidad, sino de una vida buena y feliz sobre la tierra. He aquí los otros tres textos:

El fruto de la justicia es un árbol de vida,
y la injusticia destruye la vida de los hombres (11, 30).

Un largo esperar agota el corazón,
un deseo cumplido es un árbol de vida (13, 12).

El hablar sosegado es un árbol de vida,
las palabras violentas hieren el alma (15, 4).

No se ha de pensar que el hagiógrafo diga con esto algo distinto de lo que expresa en proverbios como:

Estas (las enseñanzas del sabio) te darán vida larga,
años de vida y abundante prosperidad (3, 2).

Este (el temor del Señor) traerá salud a tu cuerpo,
alivio a tus huesos (3, 8).

El árbol de vida de los *Proverbios* no es, en realidad, otra cosa que la *fuente* de vida:

Una fuente de vida es la boca del justo,
la boca del malvado encubre violencia (10, 11).

La prudencia es para quien la posee una fuente de [vida,
el castigo de los necios es la necedad (16, 22; cf. 13, 15; [14, 26).

Vida significa a menudo en Oriente, como también a veces en nuestro lenguaje, la vida *dichosa.* Hay determinadas hierbas, plantas y fuentes vivificantes, es decir, medicinales, salutíferas. Estas se prestan con facilidad al lenguaje metafórico, cuando se quiere expresar plásticamente que nuestra *dicha* depende de algo. Así, Israel llama al *ungido de Yahvé* (el rey) *nuestro aliento de vida (Lamentaciones,* 4, 20), del mismo modo que los príncipes asirios llaman a su soberanía *hierba de vida.* Así habla Ezequiel de «árboles plantados junto al agua que brota del santuario, cuyos frutos serán comestibles y cuyas hojas tendrán poder cu-

rativo» (47, 12). Habría podido llamarlos *árboles de vida.*

No se puede hablar aquí de una alusión a *Génesis* 2. Por el contrario, estos modismos usados en Israel y en todo el Oriente nos permiten asomarnos al mundo literario en que el hagiógrafo de *Génesis* 2 pudo forjar su exposición: *un árbol concreto que da vida inmortal* [1]. San Juan, en el *Apocalipsis,* es el primero en servirse del dato del *Génesis,* combinándolo —cosa que suele hacer también en otros casos— con la visión de Ezequiel, para utilizar luego el conjunto resultante como vehículo expresivo de la realidad neotestamentaria y celestial (*Apocalipsis,* 22, 1-3; cf. 2, 7). Es *un* ejemplo entre muchos, que puede ofrecernos un punto de apoyo para las consideraciones siguientes.

En el capítulo precedente hemos estudiado el material *extrabíblico.* Ahora nos ocuparemos de los *paralelos bíblicos.* No podemos pensar en hacer una enumeración completa —el ejemplo anterior es ya prueba suficiente—. Pretendemos tan sólo hacernos una idea de lo que, en este sentido, había *en Israel* antes de que cobrara forma nuestro relato del paraíso. Esta es, sin duda, una de las primeras cuestiones que hay que plantearse si se quiere saber qué ha podido querer decir el hagiógrafo de *Génesis* 2.

Desde una perspectiva histórico-literaria, debemos considerar *Génesis* 2 como un punto culminante: Israel se encuentra en su momento mejor y más maduro. Sea cual fuere la originalidad de este relato, se ha de considerar, tanto por su contenido como por su forma, como una síntesis de algo que había ido creciendo en Israel a lo largo de siglos. En caso de haber expresiones paralelas en Israel mismo, éstas *sacarían de su aislamiento* al difícil relato del paraíso y servi-

[1] Este mundo literario no explica el origen de la idea de inmortalidad; simplemente hace más inteligible el hecho de que el hagiógrafo *exprese así* esta idea, y más admisible la suposición de que este árbol sea para él sólo un ropaje.

rían tal vez de índice para su interpretación. Dicho de otro modo: queremos saber qué relación existe entre *Génesis* 2 y el resto del Antiguo Testamento. De momento, nos limitamos también aquí a una conclusión general que resumimos en tres hechos.

1.—IDENTIDAD DE ESPIRITU CON EL ANTIGUO TESTAMENTO

Una marcada coincidencia llama inmediatamente la atención. *Génesis* 2 está animado en su totalidad por la fe en Yahvé. Este primer hecho nos afirma en el convencimiento de que nos encontramos ante una creación auténticamente israelita. Precisamente el factor que falta por completo en el material extrabíblico relacionado con *Génesis* 2s se encuentra abundante en el material bíblico paralelo. Y éste es el factor más importante y definitivo. El relato bíblico está enraizado en el yahvismo, mientras que lo que se aduce en otras fuentes está enraizado en el politeísmo pagano.

En especial, nos encontramos con el yahvismo *según fue matizado y profundizado por la predicación profética.* Prescindiendo de la forma y atendiendo al espíritu propio del relato, a la actitud y al convencimiento religiosos expresados en él, podríamos pensar que estábamos escuchando a uno de los profetas.

Naturalmente, *Génesis* 2s posee un carácter particularísimo por su forma narrativa, por su intención de explicar una situación actual a base de acontecimientos del pasado; pero el *Génesis* hace esto con la misma *preocupación práctica y pastoral* que se observa, por ejemplo, en el siguiente pasaje profético del *Deuteronomio:* «Mira: hoy te he puesto ante los ojos la vida y el bien, la muerte y el mal. Si escuchas los mandamientos de Yahvé, tu Dios..., vivirás y te multiplicarás, y Yahvé, tu Dios, te bendecirá... Pero si apartas tu corazón y no escuchas, sino que adoras a

tu antojo dioses extranjeros y les sirves, hoy te anuncio tu completa ruina: no vivirás largo tiempo sobre la tierra... Hoy invoco por testigos contra ti a los cielos y la tierra: te he puesto ante los ojos la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Escoge la vida para que vivas, tú y tu descendencia, amando a Yahvé, tu Dios, escuchando su voz y adhiriéndote a El, porque El (o esto) es la vida y la longevidad de tus días...» (30, 15-20).

Esta concepción del pecado y sus consecuencias nos es bien conocida: del relato del *Génesis* surge incontestable el mismo dilema. Se podría formar una extensa antología de expresiones de los profetas, pero baste un breve texto de *Jeremías:* «Un doble pecado ha cometido mi pueblo: abandonarme a Mí, fuente de agua viva, para cavarse cisternas, cisternas agrietadas, que no pueden retener el agua» (2, 13); o aún más breve: «Reconoce y advierte cuán malo y amargo es abandonar a Yahvé, tu Dios» (2, 19b).

Al decir *Amós:* «Buscad el bien y no el mal, para que viváis» (5, 14), o: «Aborreced el mal y amad el bien» (5, 15), formula la conclusión que de *Génesis* 2s debe sacar el hombre para la práctica.

Ciertamente, *Génesis* 2s no ha nacido sólo de un interés por el pasado. El hagiógrafo hace que los hechos mismos hablen y *prediquen,* y ciertos rasgos del relato habremos de considerarlos *como una reacción ante determinadas concepciones o usos* que dentro de Israel o en torno suyo constituyen un peligro para la pureza del yahvismo. Sin adquirir la forma de una predicación, el relato resulta un llamamiento dirigido a Israel. Es el mismo llamamiento que los profetas dirigen a su pueblo. En tal sentido, el relato del paraíso posee una homogeneidad absoluta con la predicación profética.

Lo que sigue probará con claridad que los profetas no se inspiraron en este relato; la relación es inversa: nuestro relato está sostenido por el *pensamiento pro-*

fético sobre el Israel pecador. También por este hecho, *Génesis* 2s es *sacado de su aislamiento,* pues sabemos bastante bien contra qué luchan los profetas. No andaríamos muy descaminados al suponer asimismo en *Génesis* 2s tendencias semejantes. De este modo, nuestro relato ya no queda en el aire: podemos situarlo de algún modo, señalarle su *Sitz in Leben.*

2.—UN CASO UNICO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

El segundo hecho es opuesto al primero. *Génesis* 2s está, efectivamente, en relación con el Antiguo Testamento, pero bajo otro aspecto se encuentra completamente solo. *Génesis* 2s presenta un auténtico *relato.* Como tal es muy característico y fácil de distinguir entre millares. Este relato encierra una serie de hechos importantes, cada uno de los cuales se desarrolla a partir de otro, de modo que precisamente los hechos, en su ordenación y dependencia mutua, dan al relato su ser específico.

Ahora bien: el resto del Antiguo Testamento (excepto un libro tan tardío como es la *Sabiduría)* no conoce este relato. Al menos, ni un solo pasaje denuncia tal conocimiento. Los profetas no se apoyan jamás en estos importantes hechos, por más que les hubieran venido extraordinariamente bien para su predicación (cf. núm. 1). Ellos conocen el pasado, viven de él. Por encima de David se remontan al ciclo del *Exodo* e incluso a Jacob y Abrahán. Es su pasado nacional. Pero rompen el marco nacional, ven a Israel en medio de un sinfín de pueblos y a Yahvé como rey de todos ellos. Esta es también la perspectiva de la historia bíblica primitiva. Y, sin embargo, los profetas no la mencionan. El Nuevo Testamento, en cambio, la utiliza ampliamente [2].

[2] Si queremos seguir el desarrollo de la revelación, tenemos que dar en algunos puntos importantes un salto desde *Géne-*

3.—ELEMENTOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Una vez afirmados estos dos primeros hechos, el tercero aparece en una luz completamente nueva. El resto del Antiguo Testamento contiene, en efecto, varios elementos materiales que figuran también en *Génesis* 2s, si bien no siempre tomados en el mismo sentido. El Antiguo Testamento alude varias veces, por ejemplo, al hombre como ser compuesto de *polvo* y *aliento de vida*[3].

Del mismo modo nos encontramos, además de la expresión *árbol de vida,* los nombres *Edén, el jardín de Edén, los árboles de Edén, el jardín de Yahvé, el jardín de Elohim, querubines.* Igualmente aparecen determinadas alusiones, como *fertilidad* y abundancia de agua paradisíaca, *paz perfecta,* incluso entre hombres y animales entre sí. Finalmente, hay un caso —en un pasaje, por desgracia mal conservado, del *cántico de Ezequiel a la caída de Tiro* (28, 12-19; cf. *Isaías,* 14, 12-15)— en que hallamos huellas de un relato que hace pensar inmediatamente en el *Génesis,* si bien, considerándolo más de cerca, nos es imposible ver en él una alusión al relato que nosotros conocemos.

sis 2s a... Pablo. Este salto parece tan grande porque hemos de pasar del comienzo de la Sagrada Escritura hasta el final. Pero el salto, ¿es en realidad tan grande? Los primeros relatos de la Biblia se ocupan, ciertamente, de los *acontecimientos* más antiguos, pero no son por eso los *relatos* más antiguos. Tal como están las cosas, el relato de *Génesis* 2s pudo haber nacido en el siglo VIII, pero pudo transcurrir después mucho tiempo antes de que llegara a ocupar su lugar preferente en las primeras páginas de la Sagrada Escritura y fuera así universalmente conocido. Este relato *tuvo* que causar impresión. El Nuevo Testamento lo demuestra; por ello da tanto que pensar el silencio del Antiguo Testamento.

[3] ¿Habrá que considerar todo esto como alusiones a *Génesis,* 2, 7, o habrá que decir más bien que el género narrativo de este versículo encuentra explicación en una concepción común en Oriente y que, a juzgar por toda una serie de textos, estaba muy extendida también en Israel?

Con esto quedan indicados los elementos paralelos más importantes. Un estudio más detallado sobre ellos podrá hacerse, llegado el caso, al considerar los pasajes correspondientes de *Génesis* 2s. Aquí nos limitaremos a una conclusión general, dejando para más tarde la comprobación de los pormenores.

Son, ante todo, los *profetas* quienes utilizan estos elementos, y precisamente en sus *pasajes poéticos*. En éstos echan a veces mano de ideas populares que, fuera de aquí, apenas aparecen o no aparecen en absoluto. Un adorno poético debe hablar a la fantasía; a este respecto, pueden prestar buen servicio incluso elementos de procedencia originariamente mitológica.

De esto resulta —cosa que, por lo demás, ya podíamos sospechar— que en Israel, además de la literatura auténtica, sancionada por el yahvismo e incorporada a la Sagrada Escritura, circulaban también *algunos otros materiales narrativos;* del mismo modo que los profetas, mediante ciertas alusiones, nos recuerdan también la existencia de una literatura «profana» en Israel.

Así, a través de algunos datos de la poesía bíblica, obtenemos un contacto bastante impreciso pero real con el ambiente en que debieron adquirir su forma definitiva los relatos bíblicos que nosotros conocemos. De tal suerte, los elementos bíblicos paralelos nos dan una *idea del fondo ambiental y, con ello, de la prehistoria del relato del paraíso* por lo que respecta a la forma definitiva de dicho relato. El material bíblico no da pie a suponer que *Génesis* 2s derive directamente de aquellos elementos, pero lo contrario es todavía menos cierto: lo que llamaríamos «reminiscencias» de *Génesis* 2s son, en realidad, *síntomas del mundo de ideas que creó el clima literario en que tanto* Génesis *2s como el restante material bíblico adquirió la forma que hoy conocemos.*

Esta conclusión se impone, sobre todo, si consideramos simultáneamente el segundo y el tercer hecho.

Cuando faltan los rasgos esenciales de un relato tan característico como *Génesis* 2s, los elementos secundarios, a pesar de cierta analogía, no pueden explicarse como si hubieran sido tomados de un relato evidentemente desconocido.

El *espíritu* del relato es profético; partiendo de aquí, podemos afirmar que los profetas no estuvieron bajo el influjo de *Génesis* 2s, antes bien, este relato es fruto de su predicación.

Nada indica que ellos conocieran el *relato*. Por eso es tanto más chocante que utilicen ciertos *elementos del relato,* aunque en un sentido a menudo bastante diverso, mientras faltan los elementos más esenciales, por ejemplo, *Adán* en el sentido de *primer hombre, Eva, la serpiente* y el singular *árbol del conocimiento.*

Existe, pues, una diferencia esencial; pero, por otra parte, una gran coincidencia entre los paralelos bíblicos y extrabíblicos de *Génesis* 2s.

Teniendo en cuenta los tres hechos enunciados, podemos concretar esto del modo siguiente. De la misma manera que *Génesis* 2s, conforme al *primer hecho,* es *completamente homogéneo* con el resto del Antiguo Testamento, así el relato es *absolutamente distinto* en comparación con los relatos extrabíblicos. Pero, conforme al segundo hecho, el relato es *desconocido tanto dentro como fuera del Antiguo Testamento.* Conforme al tercer hecho, el relato del paraíso incorpora elementos materiales que encuadran por completo en la mentalidad del Antiguo Oriente, según la conocemos por los documentos bíblicos y extrabíblicos. Con la diferencia de que nosotros nos sentimos mucho más familiarizados con los elementos bíblicos: éstos nos ponen en contacto con el medio israelita en que los elementos *comunes al mundo oriental* recibieron su matiz *específicamente israelita* y con él la forma en que fueron empleados inmediatamente, pero con gran independencia, por el hagiógrafo de *Génesis* 2s.

14

EL PARAISO

¿Cómo es que el hombre, según *Génesis* 1, es la última obra de la creación y, según *Génesis* 2, la primera? ¿Cómo puede conciliarse con *Génesis* 1 el que en *Génesis* 2 las aves sean formadas *de la tierra, igual que* los animales del campo, y, por cierto, después del primer hombre y antes de la mujer, mientras que los peces para nada se mencionan? *Génesis* 1 da la impresión de que el hombre y la mujer fueron creados a un tiempo; en *Génesis* 2 hay una cierta diferencia de espacio y tiempo entre la creación de ambos. Además, *Génesis* 1 se ocupa ampliamente de la creación del cielo y la tierra, mientras que *Génesis* 2 parte del hecho de que ya han sido creados por Yahvé; tácitamente se supone lo mismo acerca de los cuerpos celestes.

Hay tres pruebas suficientes de que aquí no se da la más mínima contradicción:

1.ª Por la estructura de *Génesis* 1 se ve que el hagiógrafo quiere presentar no el orden objetivo, sino un orden didáctico-lógico de las cosas creadas.

2.ª Tampoco *Génesis* 2 tiene presente el orden real de las cosas creadas. El hagiógrafo escoge sencillamente el orden que mejor se adapta a su relato, el cual debe suscitar interés y poner de relieve los elementos que, desde el punto de vista doctrinal, son importantes.

3.ª En conjunto, *Génesis* 2 no trata el mismo tema que *Génesis* 1; propiamente no es un segundo relato de creación. *Génesis* 2 no relata la creación de todo

lo existente, sino el origen del paraíso con todo lo que en él, según *Génesis* 3, tendrá un cometido concreto. *Génesis* 2 no tiene un fin particular, sino que está subordinado enteramente a *Génesis* 3. El capítulo describe el montaje del escenario en que va a desarrollarse el drama de *Génesis* 3: se nos dan a conocer los protagonistas y los datos necesarios para poder seguir sin dificultad la representación.

NO UN RELATO DE CREACION

En *Génesis* 2 se han utilizado datos que encajarían en un relato de creación, pero, por su subordinación a *Génesis* 3, no pueden equipararse a los datos de *Génesis* 1. Así, por ejemplo, el hombre creado en *Génesis* 1 es, evidentemente, el hombre que el hagiógrafo conoce por la experiencia. Lo mismo diríamos de todo lo demás: el mundo recién creado en que *Génesis* 1 sitúa al hombre es sencillamente el mundo que nosotros conocemos. *Génesis* 2, en cambio, describe todo esto *no* como es según la experiencia: con plena conciencia, el hagiógrafo presenta, del hombre y del mundo en que se mueve, un cuadro que contrasta con el de la realidad. Esto depende de los fines, totalmente distintos, de ambos relatos, que no intentan responder a la misma pregunta.

Génesis 1 responde a la pregunta sobre el origen de las cosas sin más *(explicat res in quantum sunt simpliciter)*: primeramente no existían las cosas, después existen, y ello por una intervención de Dios que se llama creación *(productio entis in quantum ens)*. Por eso, *Génesis* 1 es un relato de creación en el pleno sentido de la palabra, ya que pretente explicar, en primer término, la simple existencia de las cosas.

Para *Génesis* 2, el problema no consiste en que las cosas *sean,* sino en que *sean así.* El hombre es un pobre mortal en un valle de lágrimas. ¿Por qué? Estos dos

capítulos están enteramente dominados *por el problema del mal:* ¿cómo se puede compaginar un mundo tan miserable con la bondad y justicia de Dios? ¿Cómo pudo crear El una cosa semejante? El hagiógrafo da la siguiente respuesta:

1.° El estado original del hombre, el estado en que Dios lo creó, responde enteramente a la idea que Israel ha de tener de Yahvé como fuente de todo bien y toda vida.

2.° Pero, por su desobediente transigir con un poder enemigo de Dios, por culpa propia, el hombre pasó del estado original de dicha al estado en que ahora, según la experiencia, se encuentra.

3.° Incluso el estado actual pone de manifiesto la bondad de Dios, pues no es tan desesperado como debiera haber sido por razón de la culpa del hombre.

Hoy se suele considerar a ambos hagiógrafos como *optimista* y *pesimista,* respectivamente. Si esta característica se toma como oposición absoluta, es sin duda exagerada; es más bien el contenido mismo lo que da el tono de ambos relatos, de modo que optimismo y pesimismo no se excluyen aquí necesariamente. El hagiógrafo de *Génesis* 1 quiere encauzar toda la atención hacia la obra de Dios. Por eso, para él predomina lo bueno incluso en el mundo actual: todo es bueno, muy bueno. En conformidad con el fin de su relato, ve las cosas en su categoría ontológica, en su estructura, en su modo objetivo de ser y su bondad esencial *(esse et bonum convertuntur)*. Así ve también *al hombre como hombre.* Ve todo en su relación ininterrumpida con la creación originaria. La acción creadora de Dios es la explicación completa del problema que despierta en él el mundo visible.

SENTIDO DE GENESIS 2

El hagiógrafo de *Génesis* 2 se enfrenta con un problema completamente distinto. El mundo actual no

es absolutamente bueno. ¿Cómo puede conciliarse este hecho de experiencia con la convicción, compartida también por el autor, de que Dios es el origen de todo lo existente? El hagiógrafo viene a concluir que entre el mundo de la experiencia y la creación originaria, no se da una relación de continuidad perfecta: en un punto dado existe una fractura. No puede, por tanto, ver las cosas tan simplemente como el hagiógrafo de *Génesis* 1, e introduce, de manera muy concreta, una distinción. Presenta primero un mundo ideal, un mundo que, por así decirlo, brota lógicamente, se deriva de su fe en Yahvé, según El se ha dado a conocer en la historia de Israel: describe un mundo que responde totalmente a la idea que Israel tiene de Dios. Tal es el «relato de creación» de *Génesis* 2. Junto a éste, el hagiógrafo pone la realidad del mundo actual, mirándola ahora, si se quiere, desde un ángulo pesimista, a saber: como una derivación respecto de ese ideal. La responsabilidad de este hecho no cae sobre el Creador, sino sobre el hombre que le fue rebelde: el hombre ha trastornado el mundo que Dios había creado bueno. En el mundo, por tanto, el mal no proviene, en última instancia, de Dios. Así, el hagiógrafo ve al *hombre,* ante todo, como *pecador*.

Con esta llamativa descripción, el hagiógrafo no pretende ofrecer una especulación teórica. Se trata de una lección eminentemente práctica. Israel aprende así no sólo cómo vino el dolor al mundo, sino también cómo viene todavía hoy. La rebeldía contra Yahvé es la causa de toda desgracia; la fidelidad y la obediencia a Yahvé es el único camino que lleva a la vida y a la felicidad, si bien no se puede contar con una felicidad completa e indestructible. Las perspectivas de una felicidad semejante se perdieron de una vez para siempre.

El capítulo segundo, considerado aisladamente, no intenta describir el origen de nuestro mundo como lo hace *Génesis* 1; presenta conscientemente un mundo

idealizado, un mundo irreal en cierto sentido: *un mundo sin el más pequeño mal, sea de la clase que sea.* Merece la pena ocuparnos más de cerca de este mundo singular. De momento, puede quedar pendiente la cuestión de hasta qué punto distingue el hagiógrafo entre el estado del hombre dentro y fuera del paraíso.

El hombre vive en un lugar de agua abundante y maravillosa fertilidad, donde no tienen cabida la lucha, el dolor, la enfermedad o el hastío. Es lugar de abundancia, de paz y de armonía entre todo y todos. El hombre no necesita afanarse para atender al sustento de los suyos, no es un tirano de su mujer y ella no le está sometida como una esclava, sino que es su compañera de igual rango, destinada a ser madre sin dolor. Ambos se alimentan, como los animales, sólo de vegetales, pues hombre y animales entre sí viven en paz y amistad mutua. Por eso no llama la atención que el más astuto de los animales sea capaz de sostener un diálogo; la mujer no muestra la más pequeña extrañeza. Este animal es la serpiente, la cual no es todavía el animal despreciable que se arrastra sobre su vientre y come polvo. Todo era entonces enteramente distinto. No había aún cardos ni espinas.

Así, el hagiógrafo, con unos rasgos concretos, da vida a todo un mundo. Es, en efecto, un pensamiento genuinamente bíblico que todo el mundo creado tiene un destino común con el hombre. Así es ahora, así será al fin de todos los tiempos, así fue también en el principio.

Algunos lectores de la Biblia, movidos por la curiosidad, concentran ordinariamente su atención en *esta primera serie de fenómenos* paradisíacos, como si encerraran informaciones de carácter geográfico, biológico y físico; en una palabra: informaciones de saber profano. Así se les originan dificultades tan famosas como innecesarias. En el capítulo siguiente investigaremos si las circunstancias materiales eran distintas; de todos modos, para poner cada cosa en su sitio he-

mos de fijar nuestra atención en la inocencia del hombre: *aún no existía el pecado.* Entonces esta situación en el mundo material aparece como un reflejo, una consecuencia de una situación espiritual: el hombre vive en paz y familiaridad con Dios, todavía no existe esa distancia, el hombre no conoce aún esa angustia instintiva ante las manifestaciones de lo divino como una potencia terrible e insondable, vive feliz en la proximidad de Dios. La armonía entre el hombre y los animales; más aún: la armonía en todo el mundo material y animal, es una manifestación secundaria de la armonía entre Dios y el hombre. Después del pecado la ley es: «Miedo y terror ante vosotros sientan todos los animales de la tierra» (9, 2). Pero también es consecuencia del pecado que se asiente tan profundamente en el terror ante Dios (3, 10; 4, 14).

La misma armonía reinaba en el ser compuesto del hombre: aunque hombre y mujer no llevan aún vestidos —clima paradisíaco—, no sienten vergüenza de ello. Y, aunque la constitución física del hombre —al contrario que el mundo que lo circunda— no aparece descrita de modo distinto a como es según la experiencia, sin embargo el hombre no habrá de morir. Prescindiendo de lo que hayamos de opinar sobre el paraíso, el centro de gravedad del relato está, en todo caso, en *esta última serie de circunstancias paradisíacas.*

¿HA EXISTIDO EL PARAISO?

Para dar una idea de las bendiciones del tiempo mesiánico, los profetas lo sitúan en un ambiente paradisíaco: la paz y la fertilidad primeras volverán otra vez. El *tema de la fertilidad* aparece con frecuencia y, en la mayoría de los casos, enlaza con las fuertes expresiones ya empleadas por el *Pentateuco (Isaías,* 30, 23-26; 32, 15; 35, 1s; *Jeremías,* 31, 12; *Ezequiel,* 34, 26s; *Amós,* 9, 13; *Joel,* 2, 24; *Zacarías,* 8, 12). Alguna vez

se menciona el paraíso: «Pues Yahvé tiene misericordia de Sión, compasión de todas sus ruinas: cambiará su estepa en un Edén, su desierto en un jardín de Yahvé» (*Isaías,* 51, 3). «Cuando yo os haya purificado de todas vuestras manchas... exclamarán: esta tierra desierta se ha convertido en un jardín Edén» (*Ezequiel,* 36, 33-35; cf. 31, 7-9; *Joel,* 2, 3; *Génesis,* 13, 10).

Es característico el *tema de la paz:* las enemistades entre Norte y Sur, entre Israel y los pueblos, entre unos pueblos y otros, entre los mismos hombres y entre el hombre y los animales desaparecerán, porque ya no hay pecado, sino sólo el conocimiento de Yahvé y la justicia.

«Entonces el lobo habitará con el cordero, el leopardo se acostará junto al cabrito; pastarán juntos el becerro y el león, un niño los pastoreará. La vaca y la osa habitarán juntas, sus crías se acostarán una al lado de la otra, y el león comerá heno como el buey; el niño de pecho jugará ante la madriguera del áspid, el rapazuelo meterá su mano en el nido de la serpiente. Entonces ya nadie cometerá pecado o maldad en todo mi monte santo; pues la tierra estará llena del conocimiento de Yahvé, como el fondo del mar está cubierto por las aguas» (*Isaías* 11,6-9).

En lugar de espinas brotarán cipreses, y en lugar de cardos un mirto (*Isaías,* 55, 13). El que muera centenario se considerará como muerto en su juventud; la vida será entonces tan larga como la de los árboles (*Isaías,* 65, 17-26; cf. 2, 4; 19, 23-25; *Oseas,* 2, 20; *Zacarías,* 9, 10).

Es evidente que todo esto hemos de considerarlo como simple modo de expresión; los profetas no intentan aquí, por ejemplo, instruir con precisión sobre las condiciones biológicas del mundo animal y vegetal del futuro, sus afirmaciones no pertenecen en absoluto a este plano; ellos se interesan por la renovación espiritual y religiosa de la humanidad. Para hablar de esto en un lenguaje inteligible y llamativo, usan ese

modo de expresión, que quiere ser más sugestivo que preciso. Evidentemente, se sirven para ello de un *tema popular más o menos convencional*, pues éste afluye a la pluma repetidas veces y en forma, por así decirlo, estereotipada.

Antes solían considerarse estos textos como alusiones al *Génesis:* lo que había tenido una vez realidad material en el paraíso, viene a ser en los profetas símbolo de realidades preferentemente espirituales. Pero vimos en el capítulo anterior que no hay fundamento para esta interpretación. No tenemos aquí reminiscencia del *Génesis,* sino más bien un simple fenómeno paralelo: *por los profetas vemos qué ideas viven en el pueblo. Génesis* 2 responde, como aparece claramente, a las mismas concepciones populares que esos textos proféticos. Por tanto, no debemos ver en el paraíso más que un medio de expresión con el cual el hagiógrafo quiere dar a entender algo distinto de lo que dice la letra.

El hagiógrafo, pues, no explica cuál fue el mundo material y animal *físicamente distinto* que precedió al actual. No piensa en una sucesión *cronológica* de estos dos mundos. Del mundo ideal no habla como de una realidad en el orden físico e histórico. Por lo que respecta al ambiente del paraíso, no expresa un *jugement de fait,* sino un *jugement de valeur* (Dubarle).

Entre el estado de culpa y el de inocencia existe una distinción metafísica, fundamentalmente espiritual. Sobre estos dos estados el hagiógrafo quiere emitir un juicio de valor, quiere marcar el cambio producido por el pecado, el trastorno en las relaciones entre Dios y el hombre. Aquí está el meollo de su palabra inspirada y respaldada por Dios. Esta afirmación, sin embargo, no viene propuesta en un juicio abstracto, sino que resulta de todo un relato que contiene hechos, pero con una *valoración proyectada en escala cronológica y material.*

FALSO PROBLEMA

El mundo del paraíso, tomado literalmente y considerado a la luz de la ciencia profana, presenta un problema insoluble, un falso problema. Pues no es un mundo que haya existido en la realidad: es un mundo imposible. El mal físico es un elemento constitutivo del mundo material, ya que éste está basado esencialmente en el *struggle for life,* en la tensión y armonía de fuerzas que se contraponen y entrecruzan.

Mirándolo bien, el mundo del paraíso no es otra cosa sino el mundo percibido por el hagiógrafo, del cual ha *eliminado* todo elemento negativo. El mal puede ser excluido de nuestro mundo lógica pero no realmente. Esto sería posible sólo en un cielo y una tierra realmente nuevos, en los que todo lo material fuera transformado en un estado de espiritualización.

El paraíso, pues, en la forma material en que lo describe la Biblia, no ha sido nunca una realidad. El hagiógrafo tampoco quiere explicar cómo funcionaba la mecánica del mundo antes del pecado original; no presenta un fragmento de historia del mundo material, que habría precedido cronológicamente y podría añadirse a la historia del mundo de nuestra experiencia.

Es un pensamiento hondo y fecundo considerar el mal físico que hallamos por doquier en el mundo material como una consecuencia del mal moral. En un tiempo no existía el mal moral. Esto es lo que, ante todo, quiere poner en claro el hagiógrafo. Pero ¿se sigue de ahí que no existía en realidad el mal físico?

El plan divino de la creación y la salvación forma una unidad. Dios creó un mundo que llevaba anejo su plan de salvación; *Dios ideó el conjunto de su obra de manera que incluía el pecado de la criatura libre.*

Pero el hagiógrafo, que quiere presentar en forma inteligible el trastorno espiritual introducido por el pecado, coloca al hombre inocente en un ambiente

material como corresponde a un plan divino en el que nunca se interfirió la culpa. Pero nunca será posible, con nuestras categorías basadas en la experiencia, describir ese mundo sin pecado. Sin embargo, el hagiógrafo ha usado hábilmente nuestras categorías: elimina el mal del mundo conocido; lo que queda es algo que no puede existir: el paraíso en sentido literal. Pero tras esto se encuentra una visión y representación positiva de una situación espiritual, de vicisitudes que han tenido lugar en las relaciones entre Dios y el hombre.

En el capítulo cuarto dijimos que el caos precede a los seis días de la creación no cronológica, sino lógicamente. En *contraste con el mundo acabado y ordenado,* el hagiógrafo presenta un punto de partida lógico, por medio del cual el relato puede poner de relieve el efecto de la acción creadora de Dios.

Algo semejante encontramos aquí. El relato quiere poner de relieve el efecto del pecado. El paraíso es un *cuadro en contraste con el mundo real,* cuyos fenómenos vio el hagiógrafo —y de ahí su pesimismo— ligados a la corrupción moral del hombre. Partiendo de un paraíso construido con todos los elementos buenos de este mundo terreno, el relato pone de relieve cómo el pecado trastornó todo, siendo así la explicación del estado real. El pecado es responsable de estos elementos que sólo artificialmente habían sido eliminados.

Este relato ha excitado la curiosidad en todos los tiempos. Quien se acerque a él con esa actitud, se encuentra de antemano en una posición falsa. El hagiógrafo tiene cosas más importantes que decir. Hace un llamamiento a la conciencia. El hombre debe buscar lo que contribuye a su paz. El relato sirve sólo para ilustrar lo que pasó entre Dios y el hombre y lo que, como consecuencia de ello, perdura todavía.

Señalamos una vez más con insistencia que la interpretación del paraíso aquí expuesta se refiere única y exclusivamente a las circunstancias, mientras que

sobre el núcleo del relato nada se ha concluido todavía. Pero notemos desde ahora que el hombre del paraíso no tiene en sí nada de construcción irreal, sino que incluso contrasta con las circunstancias que lo rodean [1].

Para el hagiógrafo, el hombre del paraíso es un hombre real, compuesto de un principio material y otro espiritual y así mortal por naturaleza. El autor proyecta el estado espiritual de este hombre sobre sus circunstancias materiales y sobre algunos rasgos secundarios del hombre mismo, como la alimentación y el vestido. Es muy probable que su descripción del hombre pertenezca al núcleo de lo que él quiere decir. Por lo demás, pisamos aquí en seguida terreno religioso. Por eso, su doctrina sobre el hombre debe ser estudiada con cuidado.

[1] Sólo ciertas fantasías posbíblicas muestran inclinación a hacer de Adán un *superhombre*. Cuando se concebía el paraíso como una realidad material, se atribuía al primer hombre una constitución psíquica y física en consonancia con tal concepción. De la cual tampoco están quizá totalmente exentas algunas especulaciones teológicas.

15

MAS SOBRE EL PARAISO

EL PARAISO Y EL RESTO DE LA TIERRA

Al comienzo del relato del paraíso se dice que sobre la tierra no crecía nada todavía, pues Yahvé Elohim aún no había hecho llover ni existían hombres que trabajaran el suelo cultivable *(adamah)* (2, 5). Esto parece que ha de tomarse como el comienzo de un auténtico relato de *creación:* lo que aún no existe va a cobrar ahora existencia. La atención, por otra parte, está dirigida a la tierra como un todo.

Pero el autor, mirándolo bien, no dice a continuación que la tierra fue cubierta de plantas y poblada de animales, sino que, según su sentir, el hecho de que crezcan plantas *en el jardín (gan)* y allí mismo sean creados animales terrestres y aves ayudará a remediar la falta de éstos en toda la tierra. El jardín debe su extraordinaria fertilidad al Eufrates, al Tigris y a otros dos grandes ríos —las *corrientes* del paraíso—, que son, al mismo tiempo, los grandes ríos del mundo antiguo. También lo que el *Génesis* enseña sobre la diferencia de rango del hombre y los animales (2, 19s) y sobre las relaciones entre hombre y mujer (2, 18-24) pertenece más bien a un tema general de creación que al tema especial del paraíso; se trata de relaciones esenciales de naturaleza durable, independientes del estado paradisíaco.

En el curso del relato hay cierto desacuerdo. ¿Será que el hagiógrafo no ha acomodado satisfactoriamente

el material narrativo preexistente al tema especial que quiere tratar? Al menos para el comienzo, así hay que suponerlo, pues éste se apoya marcadamente en un motivo conocido.

Quizá también el final del relato lleva, en su modo de exposición, huellas de tal incertidumbre. Según 3, 23s, el castigo del hombre consiste en que es arrojado del jardín a la *adamah* de que Dios lo había tomado para ponerlo en el jardín (2, 15): en adelante, el hombre tendrá que trabajar la *adamah,* y desde entonces produce ésta espinas y cardos. Si antes de la caída hubiera tenido propiedades paradisíacas toda la *adamah,* la descripción del jardín habría sido francamente innecesaria.

En el capítulo 12 de nuestro libro decimos: «Es posible que en este relato bíblico estén combinadas varias líneas de tradición» (p. 138). El intento de reconstruir el proceso de formación del relato nos parece imposible y queda fuera de nuestro plan, pero los hechos antes citados pueden, no obstante, dar una idea de cómo ha podido existir en Israel *un mismo tema doctrinal bajo formas narrativas distintas.* Este tema doctrinal contenía los tres puntos que constituyen también el núcleo del actual relato: 1.º, el hombre fue creado en un estado *de privilegio,* pero 2.º, *pecó;* 3.º, en castigo cayó de ese estado de privilegio al estado en que ahora, según la experiencia, se encuentra.

Las irregularidades del texto actual podrían explicarse, en consecuencia, por el hecho de que este tema, en el transcurso de su transmisión en Israel, se concretó en esta doble dirección:

A) 1.º La primitiva *adamah* es bendita y fértil; de ella forma Dios al hombre, las plantas y los animales;

2.º El hombre peca, por ejemplo, comiendo un fruto prohibido;

3.º Castigo: en lo sucesivo la *adamah* será maldita (3, 17-21).

B) 1.º El hombre es creado en y de la *adamah* ordinaria; su excelencia consiste en que «después» [1] es colocado en el jardín (2, 7.15).

2.º Allí tiene lugar la caída, por ejemplo, comiendo un fruto prohibido;

3.º Castigo: el hombre tiene que volver a la *adamah* ordinaria (2, 22-24).

Podemos dejar a un lado esta sugerencia, que es sólo una aclaración a nuestros tres capítulos introductorios a *Génesis* 2-3 (p. 127). Pero ¿no apoyará también ella lo que hemos dicho sobre el valor sólo relativo del «ropaje» del relato? Sacamos la impresión de que el hagiógrafo no se siente aquí atado a detalles objetivos, sino que los acomoda a su gusto al punto doctrinal concreto que quiere hacer resaltar. Al fusionar las dos líneas de tradición, ha puesto como base de su relato la descripción del jardín, pero la ha elaborado tan independientemente que ha dado entrada en ella también a determinados elementos de la otra descripción.

Con la descripción del jardín pudo hacer resaltar, según quería, su doctrina sobre el estado original de privilegio del hombre, pero, al mismo tiempo, juzgó importante hacer ver que todo el mundo creado es solidario en su destino con el hombre. Por una parte, no habla de que la tierra fuera bendecida especialmente, ya que así quitaría su valor doctrinal a la colocación del hombre en el jardín; pero, por otra parte, hace caer la maldición de Dios sobre la tierra entera.

[1] Esto es un claro ejemplo de lo que hemos llamado «proyección sobre el plano cronológico». Se supone, en efecto, comúnmente que el hombre fue creado en el estado de justicia original. Pero el hagiógrafo describe primero al hombre en su constitución natural, para después, por medio de su colocación en el jardín, expresar simbólicamente su elevación sobrenatural. A su manera, distingue en el hombre naturaleza y gracia, y hace resaltar la mutua relación entre ambas presentando como *tempore prius* lo que es *natura prius*.

Quien así lo desee, puede armonizar ambos datos del siguiente modo: el hagiógrafo hace consistir esta maldición en que la *adamah* ordinaria en su estado natural, no elevado, evoca dolorosamente la pérdida del paraíso. Pero, según la letra, el relato parece más lógico si se supone un empeoramiento positivo de la *adamah* ordinaria como consecuencia del pecado.

¿UN MUNDO MATERIAL DISTINTO DEL PRESENTE?

Es evidente que el relato sitúa al primer hombre en unas circunstancias en que la naturaleza no se comporta lo mismo que hoy. ¿Responde esta situación a la realidad? ¿Quiere con esto la Escritura enseñar algo sobre determinadas condiciones del mundo material?

La tierra existía ya antes de que la vida fuera posible sobre ella y, por tanto, mucho antes de que el hombre hiciera su aparición. La tierra existe desde hace muchos millones de años; el hombre no aparece hasta el último millón. O, dicho en una escala menor: suponiendo que la tierra lleve un año de existencia, el hombre aparece en la tarde del 31 de diciembre. ¿Habrá que suponer que entonces, de repente, entraron en vigor nuevas leyes naturales? Para reconstruir las líneas generales del proceso evolutivo del mundo material puede servirnos, entre otras cosas, el estudio de la corteza terrestre; la astronomía, la geología, la biología y la química no pueden con sus delicados métodos descubrir huella alguna de una maldición divina que hubiese alcanzado a la tierra en la fase final de su existencia.

Haya sido distinto o no el mundo antes del pecado original, cae completamente fuera del ámbito de la revelación darnos explicaciones más detalladas sobre su estructura material. No se puede sacar de los textos una sola consecuencia a este respecto; su doctrina se mueve en un plano radicalmente distinto, aunque

está formulada en la perspectiva de las ideas contemporáneas sobre el mundo material.

Se ha de excluir igualmente que el hagiógrafo extrajese su material de *recuerdos humanos* acerca del paraíso, que deberían su origen a noticias legadas por la primera pareja humana. Se puede pensar de esto como se quiera, con tal que se admita que en esta dirección nunca puede haber un principio de explicación del texto.

Por consiguiente, el hagiógrafo se ve obligado a trabajar con las *concepciones de su tiempo* y su fantasía propia, una fantasía, por lo demás, serena y fecunda. El relato mismo comprueba tal afirmación: el paraíso no parece ser más que una adaptación artificiosa del mundo que nosotros conocemos al estado de inocencia y privilegio del primer hombre; es un medio muy apto para ilustrar este estado del hombre y hacerlo comprensible a gentes sencillas.

Además, se ve por varios textos proféticos que este género de exposición es un tanto *tradicional y convencional*. Ya en *Génesis* 1 se insinúa algo de esto (29s; cf. 9,3). Nuestra interpretación, por tanto, no ha sido inventada precisamente para hallar salida en una dificultad determinada.

Hemos negado que el relato intente presentar *detalles concretos* sobre el mundo material que precedió al pecado, pero esto no quiere decir que, según la Biblia, el mundo fuera entonces igual que hoy. Al paraíso responde, desde luego, algo real *en el hombre;* pero queda abierta la cuestión de si respondió otra realidad material *fuera del hombre,* aun suponiendo que no sea la descrita literalmente por el relato. En otras palabras: ¿es el paraíso, además de *símbolo del estado de privilegio a que fue elevado el hombre, símbolo de un medio ambiental correspondiente?*

Una *docta ignorantia* nos parece el criterio más indicado en este caso; pero, si nuestra ignorancia quiere

ser realmente *docta,* no podemos prescindir de una breve consideración de las razones en pro y en contra.

RAZONES EN PRO: SOLIDARIDAD

Considerar el paraíso únicamente como símbolo de un estado real del hombre (sea éste sólo espiritual, o espiritual y corporal) es, desde luego, tentador por su sencillez y lógica; pero ¿se presta así suficiente atención a la insistencia con que la Sagrada Escritura ve y describe lo humano y lo terreno —y, en su sentido más amplio, lo espiritual y material— en su unidad concreta? Precisamente los textos proféticos que sugieren una concepción simbólica del paraíso aconsejan cierta reserva.

También aquí hay representantes de una concepción *exclusivamente espiritual.* Pero si se estudian los textos que describen las bendiciones del futuro mesiánico, apenas puede uno sustraerse a la impresión de que el elemento material y terreno desempeña aquí cierto papel. Es verdad que varios textos aluden simultáneamente al *retorno de Israel* de la cautividad y a un restablecimiento terreno más amplio de la comunidad repatriada. Algunos creen que con esto queda suficientemente explicado el elemento terreno en la visión profética del futuro. Por encima de ese objetivo primero e inmediato de la profecía, el profeta se referiría, según esto, a una redención neotestamentaria totalmente espiritual. Tal teoría, sin embargo, no es muy convincente, ya que normalmente los textos no se pueden aplicar en parte a la restauración terrena de Israel y en parte al Nuevo Testamento, sino que se han de aplicar total y simultáneamente a ambos.

De ahí que otros supongan que los profetas se refieren realmente a bienes materiales, pero de forma que éstos sólo se otorgan *con una condición:* que la generación presente o la posterior se mantenga fiel

a las leyes divinas. Se piensa entonces en el bienestar terreno que fue prometido a Israel, también condicionalmente, en la alianza del Sinaí. Tampoco satisface esta teoría, porque las promesas proféticas de un bienestar futuro van ligadas muy a menudo a la predicción de que el pueblo mesiánico será fiel a la ley de Yahvé, estará limpio de pecado y practicará la justicia. O, dicho con más precisión: *la Escritura cuenta con un fracaso de la alianza sinaítica, pero no de la nueva.*

Parece que aquí se intenta probar a base de predicciones algo que, atendiendo al cumplimiento de éstas, no es totalmente verdadero, a saber: que el Nuevo Testamente traiga una redención exclusivamente espiritual. La redención, en efecto, no consiste sólo en la purificación y santificación de las almas. La visión profética abarca toda la obra redentora junto con su cumplimiento: *el hombre entero será redimido del pecado y sus consecuencias, y el mundo que lo rodea, maldecido a causa del pecado, participará también a su modo de la total y definitiva redención y renovación del hombre.* Sería extraño que la visión profética del futuro Reino de Dios fuera más espiritual que la del Nuevo Testamento. El elemento terreno, material y corporal, desempeña un papel real en el Reino de Dios. Por tanto, el hecho de que los profetas pongan cierto énfasis en las bendiciones terrenas del tiempo mesiánico no obliga a plantear un problema de tal magnitud.

Todo esto viene a ser una reacción demasiado radical contra una interpretación que, excesivamente pegada a la letra, sostiene que los profetas tienen ante sus ojos un *bienestar nacional, político y económico.* Su terminología está tomada, en efecto, de las promesas del Sinaí, de la época de esplendor en tiempo de la monarquía y de las ideas populares acerca de una época paradisíaca; pero esa terminología es tan estereotipada y convencional, que no se puede entender literalmente. Se da una imposibilidad evidente, todo

se reduce a un intento de concretar y determinar una realidad nueva que desborda cualquier proporción y que estas categorías mentales pueden sólo sugerir.

El tema profético del bienestar terreno es, en consecuencia, un símbolo de los bienes futuros, *pero no sólo según su contenido espiritual, sino también en cuanto éste repercute en lo terreno y material.*

Esta concepción encaja perfectamente en la idiosincrasia del pensamiento semita, que *es unitario y posee escasa capacidad de abstracción:* ve las cosas en su unidad y en su conexión mutua; de lo que percibe como una unidad viva difícilmente puede aislar un elemento y considerarlo en sí solo. El Antiguo Testamento hebreo no tiene, por ejemplo, una palabra que corresponda plenamente a nuestro concepto occidental de *alma.* Por eso no se puede preguntar al Antiguo Testamento si el alma sigue viviendo después de la muerte. El hombre entero muere, el hombre entero lleva después una vaga existencia, y, cuando posteriormente irrumpen conceptos más claros sobre el más allá, el pensamiento se orienta, ante todo, a la resurrección del hombre entero.

En esta línea de pensamiento Israel ve asimismo al hombre íntimamente solidario con la tierra de que fue sacado, con el mundo material al que le une un parentesco tan evidente. La maldición del pecado pesa también sobre el mundo material; una redención del hombre lleva consigo, además de una purificación espiritual, no sólo la resurrección del cuerpo, sino también, en última instancia, una re-creación del cosmos. Por reacción contra un espiritualismo demasiado exclusivista a veces, se observa hoy, más que hace algún tiempo, la tendencia a tomar en consideración esta «redención cósmica».

Así, pues, cuando nuestro hagiógrafo solidariza a la tierra con el hombre sin culpa, no se ha de suponer que él, al describir un mundo físicamente distinto, le atribuya sólo el valor de recurso estilístico para expre-

sar únicamente la condición de privilegio del hombre. El hagiógrafo, sin embargo, ha debido suponer que tal condición de privilegio tuvo su correspondencia material en la esfera terrena del hombre, aun cuando, por otra parte, esté convencido de su ignorancia en torno a los detalles y de que su descripción concreta no pasa de ser una insinuación convencional.

RAZONES EN CONTRA: MENTALIDAD SEMITA

Se trata de averiguar si el paraíso es símbolo de un mundo material distinto del presente. Al buscar razones que apoyen esta interpretación, adquirimos la certeza de que el hagiógrafo ha podido pensar muy bien en un mundo material distinto. Pero —dice entonces la parte contraria (que, sin duda, está de acuerdo con lo anterior, pero teme conclusiones precipitadas)— *la cuestión decisiva no es qué piensa el hagiógrafo* —él piensa muchas cosas que nosotros no necesitamos pensar—, *sino hasta qué punto la Escritura hace de los pensamientos del hagiógrafo una afirmación a la que sea necesario asentir.* Nosotros no pensamos que con la idea, común en la Biblia, de la solidaridad del mundo inferior con el hombre quede resuelto ya el problema. Por el contrario, la cuestión decisiva es la siguiente: esta idea de la solidaridad, *en cuanto encierra una enseñanza,* ¿se mueve realmente en la esfera de lo físico? O —lo que viene a ser lo mismo— esta idea, ¿no está marcadamente impregnada de apreciaciones características del medio semita y, por tanto, de formas de pensamiento y expresión condicionadas por el tiempo y el espacio y que constituyen *sólo el vehículo y no el contenido* del testimonio bíblico? En esta materia podemos suponer confiadamente tal elemento semita. Recordemos, por ejemplo, que Israel siente inclinación a poner el peso en el *grupo* a costa de la responsabilidad personal. Pen-

semos en todo el sistema de las leyes de purificación, en las que, sin duda, al menos al principio, hay una gran parte de acomodación a concepciones populares según las cuales el pecado ocasiona una *mancha casi física*. Nosotros no nos sentimos obligados a dar muerte a un caballo porque haya matado casualmente a un niño; en cambio, el *Génesis* pone en boca de Dios estas palabras: «Yo vengaré vuestra propia sangre; la reclamaré de todos los *animales*, como también de los hombres» (9, 5). La ley desciende aquí incluso a prescripciones concretas (*Exodo*, 21, 28s; *Levítico*, 20, 15s). Esta solidaridad resulta francamente extraña para nuestra mente moderna: no carece ciertamente de valor, pero encierra un inconfundible primitivismo. Volvemos a encontrarla en toda la narración del diluvio (6, 7. 12. 17; 7, 21-23; 9, 10; etc.). Si tomamos esto demasiado a la letra, caeremos en el círculo sospechoso de la exégesis apócrifa: «Y la violencia creció sobre la tierra, y toda carne corrompió su camino, desde el hombre hasta el ganado, los animales del campo, las aves y todo lo que se mueve sobre la tierra. Todos corrompieron su camino y su conducta, y comenzaron a devorarse unos a otros, y la violencia creció sobre la tierra» (*Libro de los Jubileos*, 5, 2).

Se trata de una enumeración apresurada y de datos imprecisos. Pero datos que apuntan en una dirección determinada: *es característico del pensamiento semita extender a lo infrahumano y material las relaciones humanas y religiosas.* ¿No es, por tanto, lo más acertado dejar pendiente la cuestión general tratada en este capítulo y tomar los datos bíblicos como lo que son en cada caso: una *interpretación religiosa?* Si el hombre cambia, si por el pecado o la gracia se enfrenta con el mundo material de modo distinto, esto puede expresarse diciendo que el mundo material se comporta de modo distinto con el hombre. *Porque el hombre, en la medida en que está frente a Dios de modo distinto, comienza también a ver las cosas con otros ojos, el na-*

rrador semita presenta las cosas de manera distinta para ofrecer así un cuadro plástico de una situación religiosa.

¿Fue el mundo realmente distinto? El exegeta no puede decir ni sí ni no. ¿Tiene el especialista en ciencias naturales argumentos para responder? Ninguno, en absoluto. El exegeta puede, a lo sumo, opinar que los textos no obligan a suponer que el mundo haya sido distinto.

Y, por lo que respecta a la redención cósmica, nos parece de momento muy temerario sacar de los tiempos postreros consecuencias sobre el tiempo del paraíso. Pero estamos dispuestos a tratar la cuestión tan pronto como sepamos mejor qué será del cosmos en esos tiempos postreros.

16

COMO BARRO EN MI MANO

EL «CAOS» DE GENESIS 2

El límite entre la tierra fértil y el desierto depende, en Egipto y Mesopotamia, de la zona inundable por los grandes ríos. Desde muy antiguo hubo en estas regiones un amplio sistema de canales para, por irrigación artificial, sacar provecho de la inundación anual en una zona lo más extensa posible. En Canaán no sucedía lo mismo. El labrador palestinense muestra poco interés por el nivel de agua del Jordán; siente que su vida depende inmediatamente de la lluvia. Por esta razón, se puede hablar de un colorido *típicamente palestinense* en el comienzo del relato del paraíso, aunque por lo demás puede reconocerse claramente en él un motivo inicial cosmogónico peculiar del Antiguo Oriente.

La concepción latente tras esta «descripción del caos» es muy distinta del *tohu wabohu* de *Génesis* 1. Hace algunos años, el padre Lambert, S. J., en un interesante artículo, definió ambas cosmogonías como la «húmeda» y la «seca» («Nouv. Rev. Théol.», 1951, 225-243). Caracteriza a *Génesis* 1 como una *cosmogonie aquatique:* al principio, la tierra está sumergida en el océano primitivo, y el agua es como una potencia adversa que es sometida por el Creador. Por el contrario, en la *cosmogonie sèche* de *Génesis* 2 el agua es un elemento del que precisamente se dice que falta, de modo que es un elemento favorable. Pero el punto de partida

de esta cosmogonía no es un desierto o una estepa, sino más bien *el suelo palestinense reseco y desolado,* según se encuentra al final de los meses calurosos en espera de la lluvia.

No había aún ni un solo arbusto silvestre (literalmente: *arbusto del campo),* lo que puede significar que faltaba la *vegetación espontánea; y aún no crecía ninguna planta del campo,* con lo que probablemente se quiere indicar plantas destinadas al aprovechamiento, que la tierra puede producir mediante *cultivo.* Las cosas eran así por dos motivos: «Yahvé Elohim aún no había hecho llover sobre la tierra, y aún no existía hombre alguno *(adam)* que trabajase la tierra *(adamah)*»[1]. La enumeración de lo que no existía sirve para poner de relieve el efecto de la intervención divina; ahora comienza el hagiógrafo a narrar cómo es remediada esta falta. Un comienzo semejante responde plenamente a la estructura de la imaginación y del pensamiento humanos. No es necesario buscar detrás de todo esto una objetividad distinta.

La tierra era estéril porque faltaban los factores normales (lluvia y labrador). Esta esterilidad en un principio es eliminada de modo anómalo, extraordinario: en el período de la creación, la mecánica de la naturaleza es puesta en marcha por factores que son *sui generis;* después, los factores normales pueden iniciar su actividad según una ley natural establecida de una vez para siempre.

El agua *celeste* queda excluida; su misión es asumida por el agua *subterránea:* «Una corriente (?) surgía de la tierra y regaba toda la superficie de la *ada-*

[1] El juego de palabras típicamente hebreo —compárese con *homo-humus*— es mantenido a lo largo de todo el relato (2, 7; 3, 19. 23) y lo caracteriza como fruto auténtico del espíritu israelita.

No existía hombre alguno, no existía nadie, o no existían hombres. Desde el principio, se observa que el relato, propiamente, quiere hablar sólo del hombre.

mah» (2, 6). El significado de la palabra *êd,* con que se denomina este fenómeno primitivo, es incierto *(corriente, niebla, fuente),* pero la naturaleza del fenómeno está suficientemente definida por su lugar de origen y su efecto, que supera mucho al de la lluvia. El suelo tenía que ser preparado, no sólo para la vegetación normal, sino también para que Yahvé Elohim pudiera manejarlo y formar de él al hombre y después a los animales (2, 19), mientras que, por otra parte, un suelo tan abundantemente regado puede considerarse necesario para la maravillosa proliferación vegetal del paraíso.

De la existencia de ríos y manantiales se dedujo la existencia de una corriente subterránea que estaba en comunicación con el «gran océano» o formaba con él un todo. Quizá la palabra *êd* es una antigua denominación de esa corriente (Lambert). Entonces este versículo describiría el primer brotar de manantiales: el primer irrumpir del *agua inferior* a la superficie. Lo cual sería ciertamente un rasgo cosmogónico.

EL HOMBRE

Ya contamos con la acción bienhechora del agua. Ahora el Creador comienza, mediante una intervención cuidadosamente narrada, a poner hombres sobre la tierra: «Entonces Yahvé Elohim formó al hombre de tierra (tomada) del suelo, y le sopló aliento de vida en la nariz, y (= de modo que) el hombre vino a ser un ser viviente» (2, 7). El Antiguo Testamento presenta al hombre como compuesto de dos elementos: de un principio inferior perteneciente al mundo material y de un principio superior que viene de Dios. Según el modo común de hablar, el *hombre ya existente* se supone compuesto de *carne* y *espíritu.*

La palabra *carne* indica el organismo vivo del hombre, es decir, el organismo «material» animado. Pero

aquí se trata del *origen del hombre,* a propósito de lo cual sale a relucir la materia sin vida, no elaborada aún. El nombre especial de ésta es *afar,* traducido aquí por *tierra,* y en otros casos, las más de las veces —aunque no siempre con exactitud—, por *polvo;* los poetas hablan también de *barro (jómer).*

Esta materia modelada en forma humana es convertida en *carne* en virtud de un principio vital insuflado a través de las ventanas nasales. Así nació el primer hombre, compuesto de *carne* y *espíritu,* que, juntos, hacen del hombre *una persona viva.*

La palabra *espíritu* hay que tomarla como expresión corriente de un concepto bíblico más amplio *(ruaj).* Aquí se emplea una palabra distinta, *neshamah,* que significa exclusivamente —y, por así decirlo, técnicamente— *aliento;* la palabra es determinada ulteriormente por *vida,* de manera que nosotros traducimos al pie de la letra *aliento de vida.*

Hoy por hoy, no hay motivo alguno para suponer que el hagiógrafo descubriera, por cualquier vía natural o sobrenatural, cómo de hecho realizó su obra el Creador; los pormenores de su relato tienen, evidentemente, un origen distinto. El parte simplemente de la idea que Israel tiene de la constitución del hombre, y muestra que el hombre en todo lo que es, *en todos sus elementos constitutivos,* debe su origen a Dios. *Por eso, a la concepción del hombre como ser compuesto de dos elementos* (dicotomía) *corresponde un esquema doble de creación.*

El hagiógrafo de *Génesis* 1, en su estilo propio bien razonado y teológico, enseñaba que el hombre es una criatura y ocupa una posición especial en el mundo creado. Sin duda, habría fundado su doctrina en detalles de *Génesis* 2, si éstos hubieran formado parte de las verdades de fe que eran patrimonio de Israel. Hemos de acostumbrarnos a ver la relación en sentido inverso: a través de *Génesis* 1 nos es posible penetrar el alcance dogmático del detallado relato de

Génesis 2. Aquí encontraremos la misma enseñanza de *Génesis* 1, pero en forma muy antropomórfica y popular, aunque no menos profundamente: el hombre es objeto de un especial cuidado de Dios, es enteramente criatura, como ser *material* y como ser *vivo*.

«ESPIRITU»

Esto es evidente en cuanto al principio vital del hombre. Dios da la vida, la conserva y la quita: un gran misterio cuya clave sólo Dios tiene. Sólo Dios vive por sí mismo, todo lo demás vive por El. El Antiguo Testamento formula estas convicciones preferentemente en una terminología que descansa en la observación del *fenómeno respiratorio*. Quien exhala su último aliento está muerto; la vida se manifiesta en la respiración. Israel piensa y habla en concreto e identifica vida y aliento.

Quien crea, pues, tener argumentos para atribuir a Israel cualesquiera concepciones primitivas y materialistas, sólo tiene que pensar en el lenguaje humano referente a esta materia; entonces observará que sobre lo que cae fuera de los sentidos sólo podemos hablar con palabras que originariamente están destinadas a la percepción sensible.

Así, esta terminología bíblica se ha de entender como alusión concreta y usual que pone ante nosotros *todo el fenómeno empírico* del hombre que se mueve y actúa; que habla, piensa y se afana; que, en una palabra, vive en virtud de un secreto impulso procedente de algún punto de su íntimo ser.

Sea cual fuere la naturaleza de este misterioso principio, es para el hombre un patrimonio bien precario: éste tiene sólo un poco de aliento en su nariz (*Isaías*, 2, 22), tiene su aliento en préstamo (*Sabiduría*, 15, 16). Dios es vida, «espíritu»; el hombre es «carne», tierra, barro. Obsérvese, por ejemplo, el paralelismo de

Isaías, 31, 3: «Egipto es hombre y no dios, y sus caballos son 'carne' y no 'espíritu'.»

Todo lo que alienta (*Salmo,* 150, 5) vive del aliento de Dios, pues Dios *es el dios de los «espíritus» en toda carne* (*Números,* 16, 22; 27, 17; cf. *Apocalipsis,* 22, 6).

«Si Tú les quitas el aliento (*ruaj*), mueren...; si les envías tu espíritu (*ruaj*), son creados» (*Salmo,* 104, 29s). «Si El dirigiera sus pensamientos (*lêb* = corazón) sólo hacia Sí mismo y retirara de nuevo su espíritu (*ruaj*) y su aliento (*neshamah*), toda carne moriría al instante, y el hombre volvería a la tierra» (*Job,* 34, 14s).

Sin embargo, ningún mortal sabe «por qué camino entra el espíritu de vida en los huesos, dentro del seno materno» (*Eclesiástico,* 11, 5). Nosotros no suponemos que el hagiógrafo de *Génesis* 2 estuviera mejor informado sobre el hombre. Su exposición se apoya en la convicción de Israel de que el hombre y el animal deben su aliento vital al Creador. ¡También el animal (*Génesis,* 6, 17; 7, 15. 22)! «El hombre y el animal tienen una misma suerte. Uno y otro deben morir, pues ambos tienen un mismo aliento» (*Eclesiástico,* 3, 19). La dignidad humana no nace, pues, del hecho común de que el hombre adquiera la vida por el aliento de Dios. Por lo que a este punto respecta, la fuerza del texto reside en el modo personal e inmediato según el cual Dios comunica su aliento; sólo la observación de la vida específicamente humana puede inspirar semejante descripción: *el hombre está frente a Dios como persona.* La descripción es vaga, pero sugestiva, y puede, por eso, con razón relacionarse con la doctrina posterior acerca de la dignidad y creación inmediata del alma humana. Todo parece indicar que la *imade Dios* de *Génesis* 1 sería la expresión teológica de este dato plástico.

Pero aquí no aparece la más pequeña alusión a la inmortalidad; al contrario, el hagiógrafo pone inten-

cionadamente de relieve la fragilidad del vaso en que el hombre lleva el aliento divino.

«POLVO»

Nuestra palabra *tierra* tiene varias acepciones; el hebreo, en cambio, tiene para cada caso una palabra distinta: *eres* (= superficie terrestre, tierra firme), *adamah* (= tierra apropiada para la vegetación), *afar* (= suelo o tierra suelta; según los casos, es a veces *barro,* a veces *polvo* en el sentido de tierra pulverizada). Dios formó al hombre de *afar* de la *adamah* después que aquél había sido regado por una corriente que brotaba de la *eres.*

Nosotros nos inclinamos por una traducción uniforme de *afar.* Se traduce frecuentemente por *polvo;* pero *polvo* suscita, la mayor parte de las veces, una imagen falsa; como término habitual (lo mismo que *carne, espíritu* y otros) nunca llegaría a expresar perfectamente el *matiz* bíblico.

En todo caso, hay que conservar el juego de palabras fundamental del relato. ¿Por qué hablar en 2, 7 de *barro de la tierra,* y en 3, 19 traducir: «Tú eres polvo y al polvo volverás», mientras que *polvo* es aquí tan discutible como en 2, 7? En 2, 7, *polvo* evoca una imagen falsa: el polvo es demasiado seco y no se deja manejar. El hagiógrafo quiere indicar *tierra* (suelta), en realidad, *barro.* La traducción clásica de 3, 19 nos hace pensar, sobre todo, en el hecho de que el *cuerpo* (el texto habla, como en 2, 7, del *hombre* sin más) se convierte en *polvo;* ¡pero el hagiógrafo alude, ante todo, a la *inhumación* después de la muerte! Esto se deduce del modo de hablar bíblico y aquí especialmente del paralelismo: «hasta que tú vuelvas a la *adamah,* pues de ella fuiste tomado».

El hombre será devuelto a la tierra del mismo modo que fue sacado de ella; volverá a ser una misma cosa

con la tierra. La vida del hombre es un caminar desde un seno materno a otro (*Job*, 1, 21; *Eclesiástico*, 40, 1; *Eclesiástico*, 5, 14). Evidentemente, aquí se encierra la idea de que el hombre vuelve a ser lo que era antes de que el Creador le insuflase el espíritu de vida, es decir, tierra. Aquí se entrecruzan dos pensamientos estrechamente emparentados: 1.º, el hombre viene de la tierra y vuelve a la tierra (tierra como *lugar*); 2.º, el hombre fue hecho de tierra y se convierte otra vez en tierra (tierra como *materia*). En hebreo, una misma fórmula puede, sin cambio alguno, expresar ambos pensamientos. Es el contexto quien debe aclarar, en cada caso, qué pensamiento ocupa el primer plano. En un texto como éste:

«Todo avanza hacia el mismo lugar: todo ha salido del 'polvo', todo vuelve al 'polvo'. ¿Quién sabe si el 'espíritu' de los hombres asciende a lo alto y el 'espíritu' de los animales desciende hasta lo profundo de la tierra?» (*Eclesiástico*, 3, 20s).

«Si Tú les quitas tu 'espíritu', mueren y tornan a su 'polvo'» (*Salmo*, 104, 29) parece indicar que, al morir, no queda del hombre más que un montoncito de tierra que fue en su tiempo la materia de que fue formado.

Seguramente predomina la idea de lugar cuando se habla de los muertos como de los que *yacen* (*Job*, 7, 21; 20, 11; 21, 26), *duermen* (*Daniel*, 12, 2; cf. *Salmo* 22, 30), *habitan* (*Isaías*, 6, 19) en el «polvo» o *descienden* al «polvo» (*Salmo*, 22, 30; *Job*, 17, 16). Por eso no se ha de pasar por alto este matiz en la fórmula *volver a (al) «polvo»* (también *Eclesiástico*, 12, 7; *Job*, 10, 9; 34, 15; *Eclesiástico*, 17, 1; 40, 11). Véase *Salmo*, 22, 16; 30, 10; 103, 14; 146, 4; *Job*, 17, 13s. Merecen destacarse las palabras de la *Vetus Latina* (y, por tanto, de los LXX): *«Et finxit (plasmavit) Deus hominem pulverem de terra...* (2, 7) *...donec convertaris (revertaris) in terram ex qua sumptus es: quia terra es et terram ibis»* (3, 17).

A propósito de 2, 7, observa San Agustín: *Quod quidam planius interpretandum putantes dixerunt: «Et finxit Deus hominen de limo terrae»; quoniam superius dictum fuerat: «Fons autem ascendebat, etc.», ut ex hoc limus intelligendus videretur, humore scilicet terraque concretus (De Civ. Dei,* XIII, 24, 1: PL 41, 399).

Todo esto nos ha hecho ver con mayor claridad que el Creador trabaja con tierra suelta tomada sencillamente del suelo. ¿Qué hace con ella? La palabra usada aquí *(yasar)* es un término técnico de la alfarería. Yahvé Elohim procede como un alfarero: forma y modela la tierra suelta hasta que ésta adquiere la forma de un hombre.

El multiforme uso figurado del verbo no dice nada en contra del sentido técnico, sino que lo supone. Es una palabra favorita de Isaías: Yahvé es el «alfarero» de Israel. De la explicación de esta palabra se desprende su matiz de término técnico: «Pero Tú, Yahvé, eres nuestro Padre; nosotros somos el barro, y Tú nuestro alfarero, y la obra de tus manos somos todos nosotros» (64, 7). *Génesis* 2, 7 no deja lugar a dudas, porque la concepción como un *dieu-potier* es común en el Antiguo Oriente y, al mismo tiempo, auténticamente bíblica; y, además, porque la mención de la materia da al verbo un sentido necesariamente concreto. Es verdad que el alfarero no trabaja con tierra *(afar),* sino con barro *(jómer).* Pero de esto no se sigue que el hagiógrafo abandone el motivo del alfarero, sino solamente que él, mediante el uso llamativo de *afar,* quiere también traer a primer plano otro punto doctrinal. Además, en el uso bíblico, *afar, jómer* y *yasar* no se encuentran muy alejados entre sí *(Salmo,* 103, 14; *Job,* 10, 9; 4, 19; cf. *Job,* 30, 19; 27, 26).

No es obvio tomar la tierra suelta como materia; por tanto, la expresión fue escogida conscientemente. El porqué es claro. El hagiógrafo quiere afirmar de antemano hasta qué punto el hombre es pequeño e insignificante de por sí, mortal (es decir, destinado a la tumba) por naturaleza. Sobre esta base se apoya el resto del relato, pues sólo así viene a ser claro cuán inmerecida fue la elevación del hombre y cuán monstruoso su esfuerzo por ser igual que *elohim;* cuán justo, por tanto, el juicio de Dios. Este ejemplo confirma nuestra afirmación anterior de que la forma llamativa del relato está cuidadosamente escogida y que el hagiógrafo elabora con independencia su material y lo ordena según la doctrina que quiere comunicar. Así, pues, no desperdicia la ocasión de introducir en su descripción este punto doctrinal, sin abandonar por eso el motivo del alfarero, pues éste tiene, por su parte, algo importante que decirnos.

En el uso bíblico de este motivo se entrecruzan también dos pensamientos: 1.°, *caducidad* y transitoriedad del hombre, subrayadas en *Génesis* por la materia empleada *(afar);* 2.°, *dependencia* total del hombre: todo lo que él es, lo es gracias a su Creador, el cual puede literalmente hacerlo y deshacerlo a su capricho, sin que de ello deba dar al hombre explicación alguna.

El segundo punto ha encontrado su exposición clásica en *Jeremías,* 18, 1-12: «Casa de Israel, ¿no puedo Yo hacer con vosotros como hace este alfarero? Mira: como barro en mano del alfarero, así estáis vosotros en mi mano» (6). E *Isaías:* «¿Acaso discutirá la vasija con su hacedor?, ¿dice el barro al alfarero: qué es lo que haces, y su obra: eres un torpe? ¡Ay del que dice a su padre: por qué engendras!..., etc.» (45, 9). Estas expresiones pasan a formar parte del lenguaje figura-

do usual (*Isaías,* 29, 16; *Eclesiástico,* 33, 13; *Romanos,* 9, 20ss; cf. *Job,* 4, 17-19; 33, 4-6; 10, 8s).

Muchos de esos textos quieren decir, ante todo, que la *existencia* del hombre está totalmente en las manos de Dios. El *Génesis* concentra este pensamiento en el *origen* del hombre, de manera que este motivo popular recibe un contenido doctrinal que *Génesis* 1 precisa, a su vez, teológicamente por medio del término *bara* (crear).

El padre Lambert cuenta que en Palestina vio a un alfarero en su trabajo. Lo maravilloso está en la habilidad de la mano, en la destreza del obrero experimentado. Por la ligereza y el ritmo con que masas informes de barro se convierten mágicamente en jarras y cántaros de formas distintas, el profano recibe la impresión inmediata de una *actividad creadora.* Israel, a causa de su observación diaria, entiende el alcance de este lenguaje figurado mejor que el hombre moderno.

De este modo, es mucho lo que el hagiógrafo enseña sobre la *naturaleza* del hombre; expresa un juicio sobre su valor, sobre su relación con Dios y con el mundo. Pero ¿quiere también con esto enseñar algo sobre el *modo según el cual* fue creado el hombre? La escena y la formulación están cuidadosamente elegidas, pero no a causa de una detallada revelación. Los detalles tienen una base humana común; los encontramos por todas partes en el Antiguo Oriente. El hagiógrafo los ha utilizado, los ha hecho vehículo de un contenido doctrinal y yahvístico excepcionalmente rico: Yahvé se comporta como un *dieu-potier* oriental; pero en el *Génesis* esta imagen viene a ser la expresión popular de la trascendencia e inmanencia de Yahvé.

El material expositivo de toda la descripción se basa en la observación popular del ser material-espiritual que es, de hecho, el hombre. El detalle material no pretende enseñar *cómo* fue creado el hombre, sino

con qué propiedades fue creado, *cuál es su naturaleza* (Junker). Los elementos que resultaban de un análisis no filosófico del hombre *existente* ofrecen el material para una historia de su *origen,* son proyectados sobre el plano *genético.* Tal es el secreto de este hagiógrafo: convierte su *doctrina* en un *relato,* que es precisamente lo que él necesita para su pueblo.

¿Tiene, pues, aún sentido apoyar o rechazar, con la ayuda de *Génesis* 2, ciertas teorías modernas sobre el origen del hombre? El hagiógrafo no está ni en pro ni en contra de la evolución. El problema le es desconocido en absoluto. El retrotrae todas las especies que conoce a la acción creadora de Dios como a su punto de partida: *Dios ha creado las especies como ahora son.* Creó los animales, unos mansos y otros feroces (2, 20); así creó (¡antes que los animales!) al hombre, que representa en este mundo algo totalmente aparte.

Modelar e *insuflar* son expresiones del lenguaje figurado. ¿Nada más? ¿Se puede, tal vez, modelar sin emplear materia? ¿No es la mencionada materia un elemento imprescindible de la imagen elegida? ¿Se *ha de suponer entonces* que el hombre fue formado *de una materia preexistente?* ¿No se podría suponer que el hombre fue formado *de la nada?*

Un grupo de estudiosos no quiere saber nada de evolución y ve en *Génesis* 2, 7 la prueba de que Dios empleó realmente materia *inerte.* Otro grupo admite la evolución, y por eso la Sagrada Escritura, en *Génesis* 2, 7, debe aludir a una materia (animal) ya *viva.* Pero, en ambos casos, viva o no, materia.

Todo esto es consecuencia del antiguo concordismo según el cual Dios, al inspirar, estaría obligado, en razón de su infalibilidad, a tener en cuenta las futuras conquistas de la ciencia: cuando Dios habla, su palabra tiene que expresar también, de un modo u otro, la verdad científica.

Si queremos entender *Génesis* 2, 7, no hemos de estudiar las ideas de nuestro tiempo sobre el origen

del hombre, sino las ideas del tiempo del hagiógrafo. No es nuestra concepción, sino la del hagiógrafo, la que fue convertida en vehículo de la revelación, y ésta no tiende a nuestra ilustración científica, sino a la salvación de los hombres de todos los tiempos. Cada tiempo tiene su propia ciencia; la palabra de Dios, en cambio, permanece para siempre.

17

EL PARAISO COMO SIMBOLO

La escena de la creación (*Génesis,* 2, 7) no alude a la inmortalidad del hombre; al contrario, subraya expresamente su mortalidad. La sentencia de muerte (3, 19), por tanto, puede referirse también a este hecho. En realidad, es el *aliento vital (nishmat jayyim)* divino lo que hace del hombre un ser viviente *(néfesh jayyah);* y esto son también los animales *(Génesis,* 1, 21. 24; 9, 10. 12. 15), que tienen, a su vez, un *espíritu de vida* (6, 17; 7, 15) e incluso un *aliento de espíritu de vida (nishmat-ruaj hayyim;* 7, 22), que igualmente ha salido de Dios.

Ciertas expresiones que, aplicadas a los animales, significan vida transitoria, no cabe referirlas, en un contexto tan parecido, a la inmortalidad del hombre. Además, la imagen de *Génesis* 2, 7 encaja en un conjunto de textos bíblicos que quieren expresar cuán caduco y perecedero es el hombre por razón de su naturaleza.

El hagiógrafo, pues, presenta al hombre tal y como lo conocemos por experiencia. Por la acción creadora de Dios, el hombre es perfecto en el sentido de que tiene todo lo que hace que el hombre sea hombre, ni más ni menos.

FUNCION DEL PARAISO

Después, «plantó Yahvé-Elohim un jardín en Edén, al Oriente, y puso allí al hombre que había formado» (2, 8).

El hagiógrafo no dice que el Creador cambiara nada en el hombre; pero éste, de hecho, viene a ser entonces completamente distinto de como era por creación. Nosotros mismos no somos capaces de reconocernos en él: *él es el reverso de lo que nosotros somos ahora.* Sólo cuando el hombre es arrojado del jardín del pecado, volvemos a encontrarnos en él. Entonces vuelve el hombre a ser lo que es por su naturaleza. Esta reflexión no es forzada. El relato gira en torno a este acontecimiento.

En última instancia, la sentencia divina dice: Yo te convierto de nuevo en lo que eres por naturaleza; tú no lo sabes todavía, pero Yo te lo quiero decir ahora, para que no puedas presumir. Tú eres *adam de la adamah,* y ello en más de un sentido: *de la adamah común* te he sacado y *puesto en el jardín,* ahora vuelve a tu propia *adamah; habitarás* no en el jardín, sino en la *adamah;* no cuidarás el jardín, sino que tendrás que *trabajar* la *adamah* (2, 15 y 3, 23); *comerás* no de los árboles del jardín, sino de la *adamah* (2, 16 y 3, 17). Pero, sobre todo, eres *adam de la adamah, porque Yo te he formado de adamah.* Por eso, si Yo te arrojo hoy de nuevo a la *adamah,* esto es el comienzo del fin; tú perteneces a ella por naturaleza, porque de ella has sido formado, e igualmente un día serás una cosa con ella, cuando te hayas convertido de nuevo en *adamah* (3, 19). Y esto es la confirmación definitiva de tu irrevocable retorno a la *adamah.*

Según la doctrina expresa del hagiógrafo, todo esto se desarrolla en el plano de la naturaleza humana. Al mismo tiempo, enseña no menos expresamente —primero en la amenaza de Dios, luego en las palabras de la sentencia y por fin en su cumplimiento— que ello es un *castigo* por el pecado. *Porque has hecho eso y has comido del árbol del que Yo te había dicho «no comerás de él»; por esto...* Así, pues, el retorno a la *adamah* es, al mismo tiempo, consecuencia de la na-

turaleza y del pecado, necesidad natural y medida punitiva.

Aquí sólo cabe un término medio: la *benevolencia divina.* Dios amó al hombre más de cuanto estaba obligado en virtud de la sola creación y, por eso, quiso librarlo de las dolorosas consecuencias de su parentesco con la *adamah.* Dios quiso, por tanto, un hombre con prerrogativas *sobrenaturales.* Por el pecado el hombre pierde el amor especial de Dios. El pecado da lugar a que, como castigo, la naturaleza tome su curso normal.

¿Hay algún lugar en que el hagiógrafo enseñe algo sobre esta distinción sobrenatural? Toda la estructura del relato está encaminada a enseñar esto, *para esto sirve precisamente todo el jardín.*

Para componer un relato sobre el primer pecado, el hagiógrafo no tenía necesidad de un paraíso, pero sí suponiendo que el primer hombre poseía más de lo que le correspondía, y que esto lo perdió por el pecado. Así, en efecto, puede distinguir entre la creación del hombre y su colocación en el jardín, así puede reintegrar al hombre, después del pecado, al puro estado «creatural», haciendo que Dios lo arroje del jardín.

Con esto el hagiógrafo resuelve a su modo el problema del mal. Yahvé no quiso en un principio que el hombre fuera como es ahora: de esto tiene la culpa un pecado original.

CHARLA CON UN TEOLOGO

El hombre fue creado fuera del paraíso. Hay mucha gente que todavía no se ha dado cuenta de esto, incluso entre los teólogos, los cuales, por lo demás, saben bastante del primer hombre. ¿Cómo podía descuidarse impunemente un detalle tan decisivo para la estructura de todo el relato? Estas personas vienen a

opinar que del *Génesis* poco o nada se puede aducir en pro de una elevación *sobrenatural;* de hecho, las razones que pueden aducir no son convincentes.

Todos sabemos que tanto los Santos Padres como los teólogos medievales, en interpretaciones de textos que nosotros hemos de considerar como realmente erróneas, encontraron ocasión para desarrollar pensamientos de auténtico valor. Así nosotros podemos asegurar que el hombre fue creado en estado de gracia y, sin embargo, sabemos que ni *Génesis* 1, 26 ni 2, 7 pueden servir como prueba escriturística, pues ambos textos pretenden caracterizar *al hombre como tal.* Los teólogos también saben esto, pero olvidan que, en ambos pasajes, el hombre en su simple estado natural se encuentra fuera del paraíso.

En la Edad Media se prestó atención a este punto, de modo que llegó a surgir una polémica sobre en qué momento de su existencia recibió Adán sus prerrogativas de gracia. Santo Tomás, tras alguna vacilación, acabó por opinar que tuvo que ser en el primer momento. El paraíso le añade solamente un nuevo privilegio: un maravilloso estado de dicha natural que corresponde a los otros privilegios, más espirituales, del hombre. El hombre es creado en estado de privilegio; desde un punto de vista especulativo, esto es más congruente y armoniza mejor con la opinión de los Santos Padres. El *Génesis,* por tanto, no conoce distinción alguna entre naturaleza y gracia. El pecado destruye la naturaleza «humana» original. Orígenes parece tener razón: la piel de animal con que Dios viste al hombre caído es el cuerpo mortal. Finalmente, llega un momento en que la teología abandona el *Génesis* para refugiarse en los brazos de San Pablo.

Sólo una exégesis menos esclava de la letra puede servir de ayuda en este caso. En primer lugar, ella dice que el relato no intenta presentar aquí una sucesión cronológica de hechos. También el relato de la creación menciona dos etapas en la obra de Dios: pri-

mero crea el cuerpo, luego infunde el aliento de vida. ¿Habremos de pensar entonces en una sucesión de acciones divinas? No; con esto el hagiógrafo no hace sino distinguir entre los elementos que observa en la naturaleza humana acabada; presenta en forma de relato una doctrina sobre el hombre. Del mismo modo, distingue entre creación y colocación en el paraíso y hace ocurrir lo uno a continuación de lo otro. ¿Hay que entender esto necesariamente como una sucesión cronológica? No; *el hagiógrafo distingue en el primer hombre, según la intención concreta de Dios al crearlo, un elemento natural y otro sobrenatural. Para esto y sólo para esto necesita el paraíso.*

En segundo lugar, la exégesis desearía abandonar a la investigación de los teólogos la cuestión de si sus tradicionales concepciones de un *estado de felicidad material* del primer hombre se deben atribuir, y hasta qué punto, a un error exegético de épocas pasadas. El paraíso quiere decir algo más importante. Pero ¿quiere decir también algo sobre el ambiente material del primer hombre? Probemos a plantear la cuestión en términos más generales.

En el curso de los siglos, comenzando ya por el Nuevo Testamento, al considerar el relato del paraíso, se partió aproximadamente de las mismas premisas exegéticas. De esta especulación multisecular brotó finalmente el tratado teológico sobre el primer hombre. Todo lo que consideraba como dato cierto fue estructurado en un conjunto coherente: la mayor dicha del teólogo es poder deducir de un dato fundamental la estructura del primer hombre con paraíso y todo. El tiene aquí abundante materia de discusión, de modo que es comprensible que no sienta ninguna necesidad de salir de su círculo propio. Ningún exegeta inteligente admitirá sin más una deducción teológica, sino que, si él hojea, simplemente por aprender, un libro de teología, se le ocurrirá tal vez esta pregunta: este *escolio* o *corolario* o incluso *status quaestionis,* ¿no

tendrán que ser pensados de nuevo desde los cimientos, si han de recibir la necesaria matización *después que en el punto de partida exegético se ha operado un cambio?*

ESTRUCTURA DEL PARAISO

Con todo, el significado doctrinal del paraíso —de que antes hemos hablado— es poco conocido. Por eso, no podemos limitarnos a pasar rozando la cuestión; debemos, por el contrario, intentar definir más concretamente las características del paraíso. Pero, ante todo, se impone un trabajo previo.

El texto de que hemos partido (2, 8) menciona dos cosas: la preparación del paraíso y la colocación del hombre en él; ambas cosas son explicadas ulteriormente. Primero, se dice algo sobre la disposición y emplazamiento del paraíso (2, 9-14); después, se repite —pero esta vez con más precisión—: «Y Yahvé Elohim tomó al hombre y lo puso en el jardín de Edén, para que lo cultivara y guardara» (2, 15).

La palabra *edén* es usada aquí, lo mismo que en 2, 8, como un nombre propio geográfico (cf. 2, 10 y 4, 16). Pero de ahí no se deduce que un determinado lugar o región se llamara realmente así y que el hagiógrafo se refiera a ellos. A los oídos hebreos les recordaría necesariamente un nombre común de igual sonido, que significa *placer, encanto.* Parece como si *edén* fuera un nombre propio de sello popular —algo así como para nosotros *Jauja*— y no una invención del hagiógrafo, ya que el nombre aparece además ocho veces en los profetas; en Isaías, paralelo con el *jardín de Yahvé* (cf. 13, 10); en Ezequiel, paralelo con el *jardín de Elohim (o de los elohim).* La ficción geográfica se hace más concreta y adquiere mayor colorido con la adición de *al Oriente* (cf. 3, 23 y 4, 16), con respecto a Canaán, se entiende; como lo confirma la mención del Eufrates y el Tigris.

La palabra *jardín (gan)* del texto original supone un espacio vallado de disposición más o menos artificiosa. A imitación de los LXX, la Vulgata, con su *paradisus voluptatis,* entiende la palabra *edén* como nombre común y, al traducir *gan,* piensa en los suntuosos parques de los reyes persas. La palabra *paraíso (pardês),* tomada de la lengua persa, aparece tres veces en el hebreo bíblico tardío *(Cantar de los Cantares* 4, 13; *Nehemías,* 2, 8; *Eclesiástico,* 2, 5). El *Eclesiastés* hace decir a Salomón: «Yo me preparé jardines (plural de *gan)* y parques (plural de *pardês)* y planté en ellos árboles frutales de toda especie. Me hice cavar estanques de agua para regar un bosque de árboles jóvenes.» *Jardín* está aquí en paralelismo con *parque.* El jardín del *Génesis* posee cualidades de parque real persa, no sólo por su riqueza de agua y sus árboles, sino también porque, de hecho, está concebido como un dominio real cuya entrada está abierta sólo a los príncipes y al personal de la corte. Pues, aunque el jardín fue plantado después de la creación del hombre y en atención a él, sin embargo en su conjunto es un jardín divino. No por derecho hereditario, sino por un puro favor, puede el hombre habitar en él, trabajarlo y conservarlo. En *Nehemías* 2, 8 se habla de *Asaf, guardabosques del rey,* literalmente: *guarda (shomer) del parque (pardês) real.* El jardín no es regalado al hombre en propiedad, es el jardín de Dios, pero el hombre recibe su usufructo (2, 16) y carga por ello con la responsabilidad de *shomer* (2, 15), es decir, como vigilante debe guardarlo y cuidarlo (cf. *Proverbios,* 27, 18).

Yahvé Elohim plantó, pues, un jardín. «Hizo brotar de la *adamah* (paradisíaca) toda clase de árboles (que eran) una delicia para la vista y buenos para comer; y en medio del jardín (estaba) el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal» (2, 9).

Quizá estos árboles brotaran del suelo como por un

golpe mágico, pues no son, seguramente, simples árboles terrestres, sino semejantes a los de las visiones de Ezequiel y Juan: árboles cuyas hojas no se marchitan y cuyo fruto no se agota, puesto que fructifican todos los meses (cf. *Ezequiel,* 47, 12; *Apocalipsis,* 22, 2). ¿Se trata, pues, de árboles de adorno y de árboles frutales? Mejor diríamos que son árboles de adorno que, al mismo tiempo, dan fruto. No se habla de otras plantas ni de otra alimentación vegetal. ¿Tal vez porque el hombre del paraíso no tiene más que coger los frutos, sin necesidad de fatigarse por la cosecha? Quizá por un motivo más sencillo: porque sólo los árboles desempeñan algún papel en el resto del relato.

No se puede prescindir en el relato de los dos árboles explícitamente nombrados. El hagiógrafo hace decir a Eva que el árbol prohibido —que, según 2, 17 y 3, 5, es el árbol del conocimiento— está en el medio del jardín (3, 3). Esta famosa dificultad queda resuelta sin alteración del texto en la traducción dada anteriormente, tomando la última parte de la frase como independiente y como especificación de la primera, y así los dos árboles están colocados en el medio (naturalmente no matemático): *y en el medio del jardín (estaban) el árbol de la vida y el árbol del conocimiento.* Por lo demás, no es absolutamente necesario que concuerden entre sí todos los pequeños detalles: en realidad, lo que 3, 3 supone es que en el medio hay sólo un árbol.

EMPLAZAMIENTO DEL JARDIN

La maravillosa fertilidad del jardín depende de su riqueza en agua (cf. *Génesis,* 13, 10): el jardín es un lugar donde manan cuatro ríos (2, 10-14). El versículo 10 suele traducirse como si en el jardín brotara una corriente caudalosa que luego, *fuera del jardín,* se

dividiera en cuatro ríos. Sin embargo, una traducción según la cual la división tuviera lugar *en el jardín mismo* es perfectamente posible y viene incluso apoyada por el texto, pues éste dice que era regado todo el jardín, lo cual sería más difícil si la división tuviera lugar fuera del jardín.

El río nombrado en último lugar, el *Eufrates,* es el más cercano a Canaán y es conocido allí como el río por antonomasia; por eso no es necesaria una descripción más precisa. Después sigue el *Tigris,* «que corre al este de Assur», dato extraordinariamente exacto si con *Assur* se designa la ciudad, pero también explicable si se designa la región. Los otros dos ríos, *Guijón* y *Pishón,* eran, evidentemente, los menos conocidos, pues son los descritos con más detalle. Esta descripción no nos dice nada a nosotros ni probablemente al campesino palestinense; pero refuerza en alto grado la impresión de que el jardín está emplazado en una región maravillosa. Se los ha identificado con distintos ríos del norte de Mesopotamia o Armenia y con algunos de los muchos canales del sur de Mesopotamia, y así se ha defendido un emplazamiento septentrional del paraíso y otro meridional. La pregunta sobre el emplazamiento real del paraíso carece de sentido. Sólo cabe preguntar dónde lo sitúa la descripción del relato. Por esto nos sigue pareciendo la más probable una opinión antiquísima. No debemos buscar aquí datos geográficos objetivamente exactos, sino un reflejo del mapamundi según lo concebía la ciencia popular antigua.

Es evidente que los dos ríos desconocidos son dos *grandes ríos* de la misma categoría del Eufrates y el Tigris. Es también probable que el texto los nombre *de Este a Oeste.* El más occidental, el Eufrates, es nombrado en último lugar; y antes de él, el Tigris. Los dos nombrados anteriormente se han de buscar, por tanto, más al Este. Espontáneamente se piensa en el *Ganges* y el *Indo.* Ahora bien: según el antiguo

mapamundi, el Ganges forma el curso superior asiático del *Nilo,* ya que el curso superior de este río permaneció largo tiempo en el misterio. El hecho de que fuentes griegas apliquen a veces el nombre de Guijón al Nilo podría ser una confirmación de que aquí hemos de pensar en el Ganges.

Eufrates, Tigris, Ganges-Nilo e Indo son los cuatro célebres ríos a los que el mundo oriental antiguo debe sus zonas fértiles. El mejor modo de dar una impresión de extraordinaria fertilidad es situar el jardín *en la región inalcanzable y misteriosa donde tienen su origen los grandes ríos del mundo.*

Nosotros seguimos, pues, la antigua interpretación que aparece también en la liturgia de la bendición del agua bautismal. El sacerdote divide el agua con la mano y derrama parte de ella hacia los cuatro puntos cardinales diciendo: (Dios) *que te hizo brotar de la fuente del paraíso y te ordenó regar en cuatro ríos toda la tierra.* Pero, mientras los antiguos creían que este simbolismo se apoyaba en una realidad geográfica objetiva, nosotros sabemos que se apoya en un relato. En él los ríos tienen una función más bien *cualitativa* que geográfica: ofrecen un *juicio de valor* sobre el jardín. Aquí se los nombra en el mismo sentido que en *Eclesiástico* 24, 25-27, donde se los menciona para mayor gloria de la Ley. Estos datos pueden ayudarnos a determinar con más exactitud qué quiere expresar el hagiógrafo con el jardín.

18

EL PARAISO «TERRENAL»

El pecado del paraíso es uno de los que la Escritura caracteriza como *el* pecado. En todos los tonos —proverbio y parábola, relato y oráculo— enseña la Escritura que la soberbia acaba humillada. Así, el rey de Tiro era soberbio, y el profeta ve encarnada en él toda la soberbia de su ciudad. Téngase presente, al leer esta cita, que la sede del pensamiento no es la cabeza, sino el corazón. «Porque tu corazón se ha engreído, y has dicho: soy un dios, estoy sentado en un trono divino en medio del mar; siendo así que eres sólo un hombre y no un dios, igualaste tu corazón al corazón de un dios...; por eso, éste es el oráculo de Yahvé: Porque te has preparado un corazón como el corazón de un dios, enviaré contra ti extranjeros, los más feroces entre los pueblos, que mancillarán tu esplendor y te arrojarán a la tumba, y morirás de muerte violenta... ¿Dirás, pues, todavía: soy un dios, ante los ojos y las manos de los que te dan muerte, cuando no eres más que un hombre y no un dios? Morirás la muerte de los incircuncisos a manos de hombres extraños» *(Ezequiel,* 28, 2-10).

Aquí se condena la misma usurpación que en el relato del paraíso. Comenzando por el episodio de la Torre de Babel, podríamos llenar muchas páginas con citas del mismo tenor. Esta cita, por otra parte, recuerda al *Génesis* también por su modo de expresión, pero la hemos escogido, sobre todo, a causa del texto que sigue. Pues en él repite el profeta la misma idea,

haciendo del rey de Tiro la figura principal de un relato que, evidentemente, era conocido de sus oyentes.

JARDIN DE DIOS Y MONTAÑA DE DIOS

«Estabas lleno de sabiduría y hermosura..., estabas en Edén, el jardín de Dios... adornado de piedras preciosas, de rubí, topacio, jaspe, crisólito, ónice, zafiro, carbunclo; estabas cubierto de oro... en el día de tu creación. Te di un querubín por custodio (o: te convertí en querubín custodio [del jardín]), estabas en la santa montaña de Dios, caminabas en medio de carbones encendidos. Fuiste irreprensible en tus caminos desde el día de tu creación, hasta que fue encontrada en ti iniquidad... Porque pecaste, te he quitado tu resplandor y te he arrojado de la montaña de Dios, y el querubín custodio te ha expulsado (o: Yo te he expulsado, querubín custodio) de los carbones encendidos. Tu corazón se ha engreído a causa de tu hermosura, has corrompido tu sabiduría; por ello, te he arrojado a la tierra» (*Ezequiel,* 28, 13-17).

Hemos abreviado el pasaje y eliminado elementos inseguros. ¿A qué relato se remite Ezequiel? *Edén* es aquí, sencillamente, el jardín de *Elohim* (o *de los elohim*), no creado para los hombres, sino morada especial de Dios y su corte. Así lo sugiere la presencia de un *querubín,* mientras que la expresión *montaña de Elohim* (o *de los elohim*) no deja lugar a dudas, como en seguida se verá claramente. Según *Ezequiel* 10, 2, los carbones encendidos se encuentran bajo el trono de Dios en el espacio que media entre los querubines portadores del trono (cf. 1, 13). No se puede determinar si el héroe trágico del relato originario, con el que aquí se compara a Tiro, fue el primer hombre. Se da cierta afinidad con el *Génesis,* pero, como puede verse, no a causa de dependencia literaria. ¿En qué se funda, pues, tal afinidad? En primer lugar, se

ha de notar que la condenación del afán humano de grandeza es un tema típicamente profético (por ejemplo, *Isaías,* 2, 9-22); pero el yahvismo profético domina también en *Génesis* 2-3. En segundo lugar, el hagiógrafo del *Génesis* utiliza en su relato —por lo demás, radicalmente distinto— (él habla de *un paraíso terrenal de hombres)* algunos elementos del mundo ideológico de su tiempo, que Ezequiel, más audaz, se apropió *(un paraíso celestial de Dios).* Véase para toda esta cuestión el capítulo 13.

El espíritu del relato del *Génesis* y la descripción de *Ezequiel* encuentran un importante paralelo en una canción satírica sobre la caída de Babilonia, en la que probablemente se toma a Nabucodonosor como símbolo de la ciudad.

«¡Cómo has caído del cielo, estrella de la mañana, hijo de la aurora! ¡Cómo yaces derribado en tierra, tirano de los pueblos! Tú, que has dicho en tu corazón: subiré al cielo, colocaré mi trono sobre las estrellas de Dios y me sentaré en la montaña de la asamblea en el remoto *(altísimo)* Norte; subiré sobre la cumbre de las nubes y seré igual al Altísimo. Ahora has sido arrojado al sepulcro, al remoto *(profundísimo) abismo» (Isaías,* 14, 12-15).

La montaña de la asamblea en el remoto Norte (latera aquilonis) es el Olimpo babilónico, la morada de los dioses, localizada en algún lugar de las altas montañas asiáticas que cierran el lado norte de la llanura mesopotámica y en que tienen sus fuentes el Eufrates y el Tigris.

Allí, al norte de la patria aramea de los patriarcas, se eleva también el *Ararat,* donde el Noé bíblico ofreció el sacrificio cuyo olor calmó la ira de Yahvé; allí, al norte de la Mesopotamia meridional, se eleva el monte *Nisir,* desde donde el Noé babilónico, *Uta-Napishtim,* tras su sacrificio de suave olor, fue arrebatado a la región de los inmortales *«lejos junto a la desembocadura* (= nacimiento?) *de los ríos» (Epopeya de*

Guilgamesh, XI, 192ss); desde allí aparece la carroza de los querubines con la *«gloria»* de Yahvé *(Ezequiel,* 1, 4).

El salmista canta con motivo de una victoria sobre el rey asirio (éste es llamado *«el gran rey»; Isaías,* 36, 4):

Grande es Yahvé y muy digno de alabanza
en la ciudad de nuestro Dios,
Su monte santo, su excelsa montaña,
es la alegría de toda la tierra.
El monte Sion, el remoto Norte,
es la ciudad del gran rey (Salmo 48, 2s).

Del mismo modo que el verdadero *«gran rey»* no es Senaquerib ni otro cualquiera, sino sólo Yahvé, así el único monte realmente santo y la única montaña de Dios no es la legendaria montaña de los asirios, sino la morada de Yahvé, Sion. No es extraño, pues, que los asirios se estrellen contra ella (en el año 701).

Así está claro qué se intenta decir con *«el monte santo de Dios»* o la *«montaña de Dios»* en la descripción del paraíso de *Ezequiel. Ezequiel* atribuye a Tiro, y el *Génesis* al primer hombre, la misma usurpación que *Isaías* imputa a Babilonia. Siempre encontramos idéntica postura religiosa, la apreciación del pecado como ultraje a la majestad, como aquella forma de orgullo humano que los griegos llaman *hybris.* Por eso los pasajes citados nos recuerdan tan vivamente el relato del paraíso. Ello, sin embargo, no debe hacernos pasar por alto la gran diferencia en el modo de presentar la idea.

PARAISO TERRENAL

La diferencia reside en que el hagiógrafo del *Génesis* coloca el paraíso radicalmente en la tierra y hace que

sea creado por Dios sólo en consideración al hombre. Evidentemente, su postura frente a las concepciones de su tiempo es más crítica que la de *Ezequiel,* el cual, por su parte, hace amplio uso de las concepciones babilónicas. Las citas anteriores, tomadas de la poesía profética, se encuentran, en su modo material de expresión, al borde de lo mitológico, lo cual es, sin duda, una ventaja para la poesía. Se ha podido, por el contrario, suponer con razón que nuestro hagiógrafo *«desmitologizó»* su material. Así reconocemos una vez más en el *Génesis* la rigidez del yahvismo con su aguda conciencia de la distancia entre el mundo divino y el humano.

El Antiguo Oriente posee las más diversas concepciones sobre la morada de los dioses y, paralelamente, sobre el más allá y sobre el destino de los muertos. Israel es, en este terreno, extremadamente sobrio. El yahvismo rechaza implacablemente toda forma de culto y evocación de los muertos *(1 Samuel,* 28; 2 *Reyes* 23, 24; *Isaías* 8, 19; *Deuteronomio* 18, 11). Yahvé habita muy por encima del cielo visible; los muertos quedan en lo profundo de la tierra, en el «infierno» *(sheôl),* y su vaga existencia allí, como es bien sabido, se describe de tal modo que no hay lugar a lucubraciones de la fantasía. Cabe suponer que el yahvismo se marcó así una trayectoria propia, radicalmente opuesta a la tendencia general, para introducir en la práctica y asegurar la pureza de la fe. Según esto, la originalidad del relato del *Génesis* procede de la originalidad del yahvismo: *la situación geográfica del jardín sobre la tierra viene afirmada con precisión y énfasis.* Sin embargo, parte de los motivos narrativos tradicionales que debieron ser elaborados en este nuevo relato conservan aún huellas de su origen: *encajan mejor en un jardín para elohim que en un jardín para hombres, mejor en un paraíso celestial que en un paraíso terrenal.* El hagiógrafo ha puesto como base de su relato un jardín terreno, pero no ha logrado hacer

esto con tal perfección que desapareciese toda huella de parentesco con *Ezequiel*.

A pesar de todo, el jardín es divino (pp. 193-197), está pensado como un jardín de *elohim*. El jardín no es simplemente terreno, sino un trozo de lo supraterreno sobre la tierra: todo está envuelto en la atmósfera de lo divino. Nosotros no nos atrevemos a deducir de 3, 8 que Yahvé se paseara por el jardín todos los días al atardecer; sin embargo, cabe la posibilidad de encontrarse a cada instante con alguno de los «hijos de Dios», pues lo que, por así decirlo, prospera sobre su suelo natural da entrada a privilegios que son monopolio de los *elohim* (3, 22-24). ¿De dónde vienen tan inesperadamente los motivos del *querubín* y del *fuego* (espada llameante)? El fuego es harto conocido como fenómeno concomitante de la teofanía y como muro de la morada de Dios. Un querubín no es un ángel al que se envía con embajadas; la presencia de un querubín indica que nos encontramos en terreno divino, que la divinidad está cerca, pues su misión es la de *guardián del trono, del palacio, de la puerta;* un querubín a la puerta del jardín convierte a éste en parque del Dios-Rey. ¿Por qué, en otras ocasiones, se encuentra *Edén* en paralelismo con *jardín de Dios* o *jardín de Yahvé?* El lugar donde nacen los grandes ríos, ¿no nos sitúa en el centro de la tierra, donde se alza la *«montaña del mundo»,* que es la *«montaña de Dios»?* ¿No podremos ver también en 2, 10-14 el residuo *(survival)* de una especie de «motivo de las piedras preciosas», que aparece regularmente en las descripciones del trono supraterreno de Yahvé *(Exodo,* 24, 10; *Ezequiel,* 1, 26; 10, 1; *Apocalipsis,* 4, 3; 21)? Adán fue tomado de la *adamah* y, mediante la muerte, volverá a la *adamah;* pero ¿por qué, según 2, 15, es «tomado» de la *adamah,* de la misma manera que en 3, 23 se dice que, por su expulsión del jardín, vuelve a la *adamah* de que fue «tomado»? Seguramente, en la forma actual del relato no es preciso tomar este

verbo en el sentido intensivo en que se usa al hablar de Henoc y de Elías; tal vez, en 2, 15 deba considerarse como un simple hebraísmo intraducible; pero al doble retorno a la *adamah* corresponde, no obstante, un doble «ser tomado» de la *adamah,* lo cual hace pensar que aquí ha sido elaborado más de un motivo.

PARAISO CELESTIAL

En esta perspectiva, la traducción que de estos pasajes ofrece la Vulgata comienza a merecer cierta atención: «Plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis a *principio.*» La traducción es falsa y revela que San Jerónimo tuvo maestros judíos. Estos creían que Dios *en el principio,* aun antes de crear el cielo y la tierra, había hecho el paraíso en alguna parte de un mundo distinto. ¿Cómo llegaron a tal creencia?

La idea dominante en el Antiguo Testamento es que los muertos van al *sheôl* y que el bueno y el malo llevan allí la misma vaga existencia. La teoría clásica de la remuneración está íntimamente ligada con esta idea: cada uno debe ser recompensado según sus obras en el ámbito de esta vida terrena. La dificultad de armonizar los hechos con la teoría ocasionó, a la larga, una auténtica crisis de fe *(Job, Salmos).* La fe osó oponerse a la teoría: el «estar con Yahvé» que el justo experimenta en esta vida debe ser, naturalmente, de carácter duradero, sin que la muerte pueda ponerle fin. Sobre este dato siguen especulando algunos libros tardíos de la Biblia *(Daniel, Sabiduría, Macabeos),* mientras que ya ciertos escritos apócrifos precristianos entran audazmente en detalles, para lo cual, sin duda, se echó ansiosamente mano de algunas concepciones antiguas que el yahvismo había procurado mantener a raya.

Entre el embrollado conjunto de concepciones podemos indicar esquemáticamente la siguiente trayec-

toria: se establece una diferencia entre el destino del bueno y el malo, en el más allá hay distintas moradas; el *sheôl* se convierte cada vez más en el «infierno», y se piensa en un paraíso como morada transitoria para los justos desde su muerte hasta la resurrección universal; este paraíso se construye con los datos del *Génesis,* y entonces se difumina cada vez más con la diferencia entre paraíso celestial y terrenal: es el mismo paraíso al que fueron arrebatados Henoc, Elías y también Abrahán (cf. *Seno de Abrahán, Lucas,* 16, 22) y del que fue arrojado Adán; con preferencia se suele situar en el *tercer cielo (2 Corintios,* 12, 2. 4). Finalmente, vienen a confluir las más diversas concepciones: paraíso significa también la morada definitiva de los resucitados (vida inmortal, divina por obra del *árbol de la vida; Apocalipsis,* 2, 7), el escenario de la manifestación final del Reino mesiánico *(Lucas,* 23, 43) y, por eso, la nueva Jerusalén celestial en un nuevo cielo y una nueva tierra *(Apocalipsis,* 21). Y así, partiendo del paraíso, hemos llegado a la concepción cristiana del cielo.

Si nosotros eliminamos ahora de la concepción todo lo que en ella es demasiado material y terreno, nos queda algo en que tal vez no pensó el hagiógrafo del *Génesis,* pero que, no obstante, es verdad: que el paraíso celestial existía ya antes de este mundo, puesto que consiste esencialmente en el «estar con Dios» (cf. *Mateo,* 25, 34).

LA PARADOJA DE LA GRACIA

El hagiógrafo no pretende ofrecer una descripción plástica de la futura bienaventuranza celeste, sino del estado de privilegio del primer hombre. También ese estado consiste esencialmente en un gratuito «estar con Dios»: el Creador coloca al hombre en un ámbito que

excede su naturaleza, es decir, en el ámbito de los *elohim*. Este privilegio se puede concretar de dos maneras:

o mediante la idea de un paraíso *celestial*, que existe desde la eternidad, adonde es arrebatado el hombre creado sobre la tierra y... de donde es arrojado a la tierra después del pecado;

o mediante la idea de un paraíso *terrenal*, creado especialmente una vez que el hombre ya existía; allí es colocado el hombre y allí debe habitar; de allí es arrojado después del pecado, y se le impide el retorno por la presencia de un guardián.

Es sólo un problema de exposición; *la doctrina es en ambos casos la misma*. La distinción sobrenatural del hombre puede expresarse mediante la asunción de éste a la esfera inmediata de Dios, la cual se ha de buscar, evidentemente, por encima de la tierra; o mediante el descenso de Dios hasta el hombre, al instalar El en algún lugar de la tierra sus dominios, en los que luego coloca al hombre.

Ambas formas están relacionadas y coinciden fácilmente, de la misma manera que, en general, toda la historia de salvación es presentada alternativamente como un «descender» de Dios y un «ser elevado» del hombre: *descensio Dei et ascensio hominis*. Esta paradoja de la existencia humana admite infinitos matices en su aplicación a las diversas fases y aspectos del interés de Dios por el hombre. La paradoja reaparece varias veces en el tema del paraíso. El repetido tema de la tierra de promisión conduce al anhelo de un Canaán paradisíaco, que finalmente viene a ser identificado con la patria celestial (*Mateo*, 5, 5; *Hebreos*, 4, 8; 11, 10. 13-16). En el tiempo mesiánico, el templo de Jerusalén se levantará sobre la montaña más alta (*Isaías* 2, 2; *Ezequiel* 40, 2); San Juan, en cambio, vio bajar del cielo la nueva ciudad santa, Jerusalén (*Apocalipsis*, 21, 2; cf. *Gálatas*, 4, 25s).

Nuestro hagiógrafo, al situar el jardín sobre la tierra, lo hace conscientemente. Aquellos elementos de su descripción que hacen pensar en relatos de carácter distinto sirven para dar mayor relieve a la doctrina encerrada tras el tema del jardín: el primer hombre debía participar de una vida de orden superior.

19

FORMACION DE LA MUJER

Génesis describe el orden en que las cosas fueron creadas; fuera de esto, apenas da un detalle sobre el modo y manera en que Elohim las creó. Elohim manda que en el agua pululen peces y que toda clase de aves vuele en los aires sobre la superficie de la tierra; y así los *crea* (20s). De los animales del campo se dice que la *tierra* los produzca, y que entonces Elohim los crea (24s). Compárese esto con la creación de las plantas: la tierra debe producirlas, y ante el mandato de Elohim, las produce (11s). Antes de que Elohim se ocupe de la última obra, dice qué clase de ser intenta *hacer,* y entonces crea al ser humano, hombre y mujer (26s).

Muy distinto es el caso de *Génesis* 2. Al primer hombre, a los animales del campo y a las aves, Yahvé Elohim los *forma* de la *adamah,* y del hombre *edifica (wayyiben)* a la mujer.

La creación de la mujer es situada por el hagiógrafo *en el jardín,* pero de ningún modo en oposición intencionada con la creación del primer hombre *fuera del jardín.* Tampoco los animales del campo, aunque formados de la *adamah* del jardín, son en nada superiores al hombre. El problema atañe sólo a la distribución de la materia: este orden está condicionado —casualmente, diríamos— al desarrollo del relato, el cual ha de seguir los pasos de la exposición doctrinal.

El lugar de la acción no tiene ninguna repercusión esencial: la escena de 2, 7 se desarrolla *fuera del jardín* y describe al hombre *como tal;* por su parte, la esce-

na de la creación de los animales y de la mujer, aun teniendo lugar *en el jardín,* ofrece —de la misma manera y exclusivamente— una enseñanza sobre la posición que les corresponde *como tales* en el mundo creado. Por tanto, ambas escenas se han de considerar con igual derecho como elementos de un tema de *creación* que fue incorporado en el conjunto más amplio del tema del paraíso (cf. p. 213ss). La distinción de estos dos temas —sin que haya de pensarse para nada en la fusión de dos relatos independientes más antiguos— hace que la estructura de *Génesis* 2 sea mucho más transparente.

ESTRUCTURA DEL CAPITULO

Después de que el hagiógrafo ha narrado el origen del *primer hombre* (tema de creación), pasa a un punto doctrinal de orden distinto: intenta presentar su doctrina sobre el *estado espiritual* del primer hombre (tema del paraíso). Para ello necesita el jardín. Y la descripción del jardín le ofrece ocasión de hablar del origen de las *plantas* (tema de creación). Propiamente, el hagiógrafo dice sólo que Yahvé Elohim hizo brotar de la *adamah* del *jardín* toda clase de *árboles;* no considera necesario insistir una vez más en el modo como la *tierra* fue cubriéndose de variada *vegetación;* si bien el relato parte de una tierra totalmente desnuda (2, 5). Esto lo deja a la imaginación de sus oyentes. El tema de creación desempeña un papel subordinado y está acomodado al tema del paraíso.

La descripción del estado espiritual del hombre acaba con el relato de la *prohibición* que le fue impuesta como *prueba,* y es entonces cuando nos enteramos de que el hombre está destinado a la *inmortalidad* (2, 16s). La intención del hagiógrafo no es excluir a la mujer de ese estado espiritual; la prohibición vale también para ella, la cual tiene en el relato una actuación prin-

cipal y preponderante (3, 1-6). Pero, al ser impuesta la prohibición al hombre, la mujer no existe todavía; más aún, el concepto *mujer* es todavía desconocido. Simplemente, un problema de distribución de la materia. Un buen narrador deja cierto margen a la fantasía de sus oyentes.

Ahora el hagiógrafo resume el tema de creación. Quiere describir el fenómeno *mujer* y monta cuidadosamente la escena de su formación: *su naturaleza debe deducirse del modo como fue formada.* Lo que el hagiógrafo quiere enseñar sobre la naturaleza y el destino de la mujer lo presenta en forma de narración: proyecta su ser sobre el plano genético, lo mismo que había hecho antes con el hombre (cf. p. 185). En ese caso, el hecho de que la acción del relato se desarrolle en el jardín es una ventaja. Dentro del jardín, el hagiógrafo tiene mayor libertad de movimientos, pues allí lo maravilloso es normal.

Por ciertos motivos doctrinales, el hagiógrafo tiene interés en relacionar el *origen de los animales* con el origen de la mujer. Sólo por eso, el origen de los animales tiene lugar en el jardín. Esto explica ya suficientemente la existencia de *infinitas* variedades de animales sobre *toda* la tierra. Aquí ha de trabajar, una vez más, la imaginación del oyente.

Se nombra juntamente a los *animales del campo* y a las *aves;* ambos son formados de la *adamah.* Sobre los *peces* no se dice una palabra. Estos no desempeñan ningún papel en el relato; evidentemente, no se les considera, en manera alguna, como compañeros del hombre; además, no se acomodan a la estructura del relato, pues éste resultaría innecesariamente recargado por la presencia de un *aquarium* o la descripción de una escena a la orilla del agua. Se trata siempre de un problema de elección y distribución de la materia en conexión con el tema doctrinal que se quiere exponer. Es de nuevo una ventaja que el relato se desarrolle en el jardín. Pues, para dar mayor relieve a su enseñanza,

el hagiógrafo necesita la escena del *desfile de los animales;* fuera del jardín, esto habría constituido un verdadero desastre.

El episodio concluye con una breve noticia. El narrador es un impresionista: mediante el detalle concreto, sugiere una impresión de conjunto; mediante unas cuantas alusiones características, evoca ante nosotros toda una situación, una atmósfera determinada. Así concreta una vez más el *estado espiritual privilegiado* de la primera pareja humana: el primer hombre y su mujer estaban desnudos, sin que sintieran vergüenza de ello (2, 25). Y con esto el hagiógrafo nos introduce de nuevo en el tema del paraíso. Todo está ya preparado para el segundo acto: el pecado en el jardín.

Este hagiógrafo nunca deja escapar la ocasión de tratar dos cuestiones a la vez. Es un maestro en la combinación de temas, se complace en unir —más o menos indirectamente *(ex obliquo)* y en una escena— su enseñanza principal con otros diversos puntos doctrinales. Las líneas generales de este proceder pueden aclararse mediante la distinción entre tema de creación y tema del paraíso. En cuanto a detalles concretos, ya hemos encontrado varios ejemplos (cf. el capítulo anterior y p. 181). La perícopa sobre la mujer (2, 18-24) constituye, en este punto, un verdadero filón.

Después de esto, no nos extrañará que la perícopa no presente una mujer idealizada, *una mujer paradisíaca,* el reverso de lo que ella llegó a ser a causa del pecado. Algunos, por descuidar demasiado la variedad y flexibilidad doctrinal del relato, han buscado aquí sin motivo esa mujer idealizada. La mujer es considerada *compañera* del hombre, en igualdad de rango con él, incluso en el estado de naturaleza caída. Que ella de hecho —especialmente en el Antiguo Oriente— sea a menudo la *esclava* del hombre es, sin duda, consecuencia del pecado (3, 16); pero ésta no es una ley normal de su existencia a la que ella esté sujeta, como, por ejemplo, la ley de la muerte. El fenómeno

asesinato es también una consecuencia del pecado (4, 1-16). No obstante, el asesinato sigue siendo una transgresión de la ley, incluso de la ley de la naturaleza caída (cf. 9, 6). El hagiógrafo no *idealiza* a la mujer en su papel de esposa. Y, evidentemente, no se puede pensar que su *maternidad* sea un castigo por el pecado, a pesar de que de ella se habla sólo después del pecado (cf. 1, 28 y 9, 1). La perícopa quiere caracterizar «el eterno femenino», *el fenómeno mujer,* como lo conoce la experiencia humana de todos los tiempos. O más exactamente: se trata de explicar un hecho de experiencia: el hombre abandona a su padre y a su madre para unirse a su mujer (2, 24). El amor conyugal es el más fuerte de la tierra, más fuerte aún que el amor filial.

Sin entrar en el problema del pecado y del dolor, del cual se trata en el tema del paraíso, el hagiógrafo se ocupa aquí enteramente del gran misterio de las *relaciones entre el hombre y la mujer.* Describe estas relaciones no como un privilegio del estado paradisíaco, ni tampoco como consecuencia del pecado, sino *como una ley natural permanente* que tiene su fundamento en la sabiduría y bondad del *Creador.* Por un momento se fija en las relaciones terrenas considerándolas sólo según su naturaleza ontológica, cosa que *Génesis* 1 hace continuamente. El relato del paraíso, por tanto, incorpora aquí un tema de creación. El final de la perícopa no deja lugar a dudas, pues viene introducido con un expresivo *por eso,* a saber: *porque el Creador, al crear a la mujer, ha procedido de esta suerte, por eso ambos sexos se sienten empujados el uno hacia el otro.*

ESTRUCTURA DE LA PERICOPA

La enseñanza principal de la perícopa se centra en las relaciones entre el hombre y la mujer. Pero el ha-

giógrafo mezcla aquí otro punto doctrinal que por sí mismo, en su ambiente oriental, es ya bastante importante: *las relaciones entre el hombre y el mundo animal.* La habilidad consiste en que el segundo punto no deriva del tema principal, sino que lo pone de relieve con una viveza extraordinaria. La perícopa toma, ya desde el comienzo, un cariz inesperado que fascina irresistiblemente y que encierra, al mismo tiempo, una fuerza didáctica nada común.

Yahvé Elohim había dicho: *No es bueno* —no corresponde a la situación dada, a la naturaleza del ser humano— *que el hombre esté solo. Yo le haré (quiero hacerle) una ayuda que se le acomode.* Literalmente: una ayuda *como enfrente de él,* como su igual, su complemento, su otra mitad; luego no precisamente algo que se le asemeje *(Vulgata),* sino más bien algo adaptado, proporcionado a él, algo que pueda ser su «pareja».

El pensamiento del hagiógrafo se centra inmediatamente y por completo en la mujer: el hombre no encuentra su complemento entre los animales (20b); la mujer, en cambio, se le acomoda total y plenamente (23). Todos los animales tienen su «pareja», todos en absoluto forman parejas; el hombre se encuentra en medio de ellos como un solitario.

Ayuda es una palabra genérica; el hagiógrafo apunta al fenómeno social de la familia en su conjunto; se desconocería el alcance universal del relato si se pensara aquí solamente en el acto sexual. Pero tampoco, mucho menos, cabe excluirlo. A este respecto, la perícopa misma habla con bastante claridad, sin que sea necesario echar mano del pasaje de San Agustín donde dice: Si se hubiera tratado sólo de compañía, Dios habría creado mejor un segundo hombre [1]. Tras estas

[1] «Nondum erat labor ut (vir) adiumento indigeret, et si opus esset, melius adiutorium masculus fieret. Hoc et desolatio dici potest, si solitudinis fortasse taedebat. Quanto enim congruentius ad convivendum et colloquendum duo amici pa-

solemnes palabras de introducción, el Creador va a comenzar su obra; se dispone a crear la ayuda del hombre. Pero, en este momento, el relato toma un giro inesperado: «Entonces Yahvé Elohim formó de la *adamah* todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los presentó al hombre para ver cómo los llamaría.» Así, los animales recibieron los nombres que tienen: a todo animal, manso o salvaje, terrestre o volátil, le impuso el primer hombre un nombre propio. Uno tras otro, son presentados al hombre, pero éste no encuentra lo que busca: una ayuda que se acomode a él, al hombre.

Según la concepción del Antiguo Oriente, nombre y cosa se identifican. Los nombres impuestos por el hombre manifiestan la naturaleza y características de los diversos animales. El episodio de la *imposición de los nombres* no es, por tanto, un adorno literario casual o una amplificación del relato, sino que sirve para aclarar la idea que se está exponiendo: que entre los animales no es posible, de hecho, encontrar una «pareja» para el hombre. Y esto es precisamente lo que dice la frase final del episodio. Yahvé Elohim va creando nuevas especies cada vez más nobles y las va presentando al hombre con la pregunta: ¿es tal vez esto? Pero el hombre, *siempre por el procedimiento de la imposición de los nombres,* se ve obligado a responder: No, no es esto. Algunos creen que este pasaje del relato se ha de interpretar como residuo de un mito según el cual los animales serían seres femeninos malogrados, o según el cual el hombre habría debido contentarse con los animales, y en castigo de ello recibió una mujer, que sería la causa de toda desgracia. El procedimiento literario del hagiógrafo y su arraigado yahvismo nos es suficientemente conocido para que necesitemos entrar en semejantes sospechas. En este

riter quam vir et mulier habitarent?» (*De Gen. ad litt.* lib. 9, cap. 5, n. 9: PL 34, 396).

caso, nos encontramos, evidentemente, con *una elaboración consciente y bien meditada* del hagiógrafo mismo.

Tiene, sin duda, importancia el que Israel comprenda bien que entre el hombre y los animales existe un abismo infranqueable. La marcada insistencia hace sospechar una intención polémica. El paganismo oriental, en medio del cual vivía Israel, ofrecía ocasión suficiente para ello. Ningún animal, ni uno solo, es ni ha sido nunca semejante al hombre, y mucho menos superior a él, y menos aún podría ser algo santo o divino que el hombre haya de temer o adorar.

Lo que *Génesis* 1 ha expresado con una precisa fórmula teológica *(imagen de Dios), Génesis* 2 lo enseña mediante un cuadro eminentemente antropomórfico. Pero en ambos casos se nos manifiesta la *liberadora claridad del yahvismo,* que señala a cada cosa su lugar, distinguiendo nítidamente entre Dios, el hombre y el mundo inferior. Cada uno de éstos ya no se confunde con los demás. El misterio de todos los fenómenos terrestres se remonta al misterio de Yahvé mismo, a El se dirige toda la religiosidad del hombre. El creyente es un liberado. Sabe a quién pertenece: a Yahvé, que no es una potencia fatídica, antojadiza o tenebrosa, sino el que se ha dado a conocer en la historia de Israel. En esto se apoya la convicción del hagiógrafo, y así está él en condiciones de luchar contra la inclinación de Israel a la superstición, cerrándole así el camino del paganismo cananeo.

También en otro sentido, la *imposición de los nombres* tiene una importancia esencial. En el Antiguo Oriente, el conocer y pronunciar un nombre lleva consigo el ejercicio de un influjo efectivo sobre la cosa nombrada. El *imponer nombre* es signo de poder y dominio absoluto. Según esto, el hombre es dueño y señor del mundo animal. Más aún. El dominio del hombre no puede ser limitado por el *influjo mágico* que emana de ciertos nombres. El hombre nunca podrá caer

bajo el poder de un nombre que él mismo ha impuesto; de la misma manera que nunca podrá ser sometido al poder de un ser cuyo nombre depende de él, puesto que nombre y cosa se identifican.

El pasaje contiene una doble lección. Acentuando el segundo punto doctrinal, se acentúa también la enseñanza principal de la perícopa. *Al realzar al hombre, se realza también a la mujer.* El relato une a la dignidad del hombre la igualdad de rango de la mujer. El relato de la creación de la mujer está estructurado como la *antítesis* del relato de los animales. También Dios la presenta al primer hombre, y también éste reacciona imponiéndole un nombre que manifiesta su naturaleza.

Su reacción no deja lugar a dudas. El hombre se da cuenta de que es varón y pronuncia un sí que parece compendiar la respuesta dada por el hombre de todos los tiempos ante la maravilla de lo femenino.

20

HOMBRE Y MUJER

Cuadra perfectamente en el pensamiento estrictamente monogenista del relato del paraíso —toda la humanidad procede de una sola pareja— que la primera mujer sea formada del primer ser humano, de manera que ella sea el segundo. La conexión no es tal vez inmediatamente clara. Por eso nos formulamos una pregunta sumamente razonable: ¿con qué ojos ha visto Israel estas cosas?

UNIDAD Y DIVERSIDAD

Hay diferentes razas humanas, pero en el conjunto de la creación la humanidad se impone a los sentidos como una unidad: forma un grupo claramente definido. El *Génesis* no piensa en reducir unos a otros los diversos grupos en que nosotros dividimos espontáneamente el mundo de los fenómenos, haciendo que un grupo brote de otro. Aquí tenemos lo contrario de una evolución: cada grupo tiene su origen en una acción creadora de Dios. Igual la humanidad. Israel sabía que existen diferentes tipos humanos: muchas tribus y pueblos con forma física, lengua, carácter y modo de vida propios. Su origen se debe a causas especiales. Todo el libro del *Génesis* muestra un vivo interés por esto e intenta señalar a cada grupo humano un punto de partida en el pasado. Pero tal diversidad no obsta a la unidad estricta de la humanidad frente a los demás seres. Por tanto, debe existir un punto de partida

común en un pasado más lejano. Pero hay una diferencia más profunda y radical, que se presenta en el fenómeno hombre y que, por tanto, debe remontarse a la acción creadora original: hay hombres y mujeres.

Sin embargo, primero existe un solo ser humano. Es natural: la raíz de la humanidad es el «humano» *(adam)*. De una costilla de este ser humano, Yahvé Elohim forma una mujer. Entonces existe *una* pareja humana, un hombre y una mujer. Ellos constituyen el origen de todo ser humano. El punto de partida es *uno:* todos proceden de *Adán,* y Adán de Dios (cf. *Lucas,* 3, 38). No de muchos, ni siquiera de dos, sino «de uno solo hizo El todo el linaje humano, para que habitaran toda la tierra, fijándoles sus tiempos (los de su origen, su florecimiento y su decadencia) y las fronteras de su morada» *(Hechos,* 17, 26). El primer punto de partida no es un *hombre* y una *mujer,* sino un *ser humano.*

Génesis 1 atiende sólo a la especie y habla del hombre en sentido colectivo. Pero también aquí la explicación de lo humano precede a la explicación de la diferencia de sexos. El pensamiento y la obra del Creador se proyectan hacia la *imagen* de Dios. La palabra *hombre,* usada colectivamente, hace posible una fácil transición de la unidad a la pluralidad y de la generalidad en lo humano a la particularidad en el sexo. En *Génesis* 2 Yahvé Elohim crea *un* individuo concreto, *un* ser humano, *un ser material-espiritual.* Posteriormente resulta ser un hombre (varón), pero de tal suerte que él, como punto absoluto de partida, encierra en sí la plenitud de todo lo que es humano: *la mujer no nace fuera de él, sino de él.* Con esto el hagiógrafo explica, además de la unidad de la humanidad, la compenetración de ambos sexos. Que el hombre y la mujer se sientan mutuamente atraídos es una ley general tan profundamente arraigada en su ser, que no sólo debe remontarse a la acción creadora de Dios, sino que también ha de hacer vislumbrar cómo actuó el

Creador: *hombre y mujer eran originariamente uno; por eso buscan de nuevo convertirse en uno.*

Supongamos que Dios hubiera tomado dos porciones de tierra. Entonces se habría explicado la relación de ambos con la madre tierra, pero no su relación mutua. Tendríamos dos criaturas independientes, una de las cuales podría haber resultado más lograda que la otra. Pero, por el hecho de que la mujer está tomada del hombre, ambos son solidarios en su destino. El sexo fuerte no puede ya considerar altivamente al sexo débil como inferior: «Nadie ha tenido jamás odio a su propia carne» *(Efesios,* 5, 29). Ante la diferencia de la naturaleza de la mujer, el hombre sólo puede concluir que ella está llamada a una misión distinta de la suya, pero la misión de ambos es plenamente humana. Sin embargo, igualdad de rango no es igualdad total; el hombre y la mujer no son el uno repetición del otro, no son dos mónadas perfectas en sí mismas. Existe entre ellos cierto orden, se complementan mutuamente. Sólo en el conjunto de hombre y mujer encuentra la naturaleza su plena expresión. Si la debilidad de la mujer no significa inferioridad, sino que alude a su vocación de ser ayudada, tampoco la fuerza del hombre alude a una superioridad, sino a su vocación de mando y defensa. Según una expresión feliz de San Agustín, la mujer modera la fuerza del hombre, como el hombre es la fortaleza de la mujer [1].

EL TEXTO Y SU CONTENIDO DOCTRINAL

El hombre no encontró entre los animales la ayuda acomodada a él, al hombre. «Entonces Yahvé Elohim hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, de modo

[1] «Quae (mulier) per ipsum (virum) firma facta est tamquam eius osse firmata, ille autem propter ipsam infirmus, quia in locum costae non costa sed caro suppleta est» *(De Gen. ad litt.,* lib. 9, cap. 17, n. 34: PL 34, 407).

que se durmió; tomó una de sus costillas y llenó el vacío con carne. Entonces Yahvé Elohim edificó (formó) de la costilla que había tomado del hombre una mujer y la presentó al hombre. Entonces dijo el hombre: Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta se llamará mujer *(isshah),* pues del hombre *(ish)* fue tomada. Por eso, deja el hombre a su padre y a su madre y se adhiere a su mujer, y ellos se hacen una sola carne» (2, 21-24).

El profundo sopor del primer hombre (incapaz de sufrir) no es una narcosis celestial que le sea aplicada para que sobrelleve sin dolor la operación. El amor conyugal es uno de los mayores misterios de la vida *(Proverbios,* 30, 18s; *Cantar de los Cantares,* 8, 6s). ¿Cómo un hombre habría podido ser testigo presencial de la acción creadora divina que es la base de ese misterio? Ya el origen de la vida del hombre en el seno materno es un enigma insondable que llena de respeto al hombre del Antiguo Testamento *(Salmo,* 139, 13-16; *Job,* 10, 8-12; *Eclesiástico,* 11, 5; *2 Macabeos,* 7, 22s). También aquí al tratarse de la cuasi generación de la mujer a partir del hombre, es un respeto semejante el que condiciona la presentación de los hechos.

La traducción *costilla* es probable y se aproxima, sin duda, a la palabra hebrea. Todavía no se ha dado una explicación satisfactoria de por qué el hagiógrafo toma en su relato precisamente una costilla; es evidente, en cambio, por qué la mujer es formada de una parte del hombre. Lo que sigue ofrece una clara respuesta.

El hombre ha rechazado los seres creados de la tierra; en cambio, al ser formado de su propio cuerpo lo reconoce al punto como específicamente idéntico, como su *alter ego.* Lo que antes buscó en vano, lo encuentra *ahora,* y no sólo eso: encuentra una «pareja» proporcionada a él en *identidad específica.* Las palabras con que el hagiógrafo hace expresar al primer hombre su sorpresa ante el descubrimiento del prodigio feme-

nino indican el camino por que vino a dar en este género de exposición.

El evidente parentesco entre el hombre y la madre tierra llevó a decir que el Creador tomó tierra y le dio figura humana. Esta relación real entre hombre y tierra encuentra su confirmación en la perfecta correspondencia entre las palabras *adam* y *adamah,* pues para el oriental toda relación entre los nombres indica una relación entre las cosas mismas.

Ahora bien: no hay sobre la tierra parentesco más íntimo que el que existe entre hombre y mujer; el matrimonio es la raíz de todo parentesco. En Israel, para expresar que uno es pariente, se decía: «Es mi carne y mi hueso» *(Génesis,* 29, 14; *Jueces,* 9, 2; cf. *Génesis,* 37, 27; 2 *Samuel,* 5, 1; 19, 13s; *Isaías,* 58, 7). Esta expresión adquiere pleno sentido cuando se trata del vínculo que une entre sí al hombre y la mujer. La íntima relación entre ambos no puede expresarse más gráficamente que diciendo que Yahvé Elohim realiza a la letra la expresión hebrea.

Por eso se da una correspondencia tan exacta entre las palabras *ish* (hombre) e *isshah* (mujer): *la relación entre ambos nombres revela una relación ontológica.* Con la terminación *-ah* forma el hebreo palabras femeninas, igual que el español con la terminación *-a.* El hagiógrafo da, por tanto, a la palabra hebrea *mujer* el significado de *varona* (femenino de *varón).*

Tanto dentro como fuera del contexto bíblico se emplea desde tiempos del Humanismo el término *varona* como paralelo del clásico *virago;* naturalmente, en dependencia también de la Vulgata. San Jerónimo sigue aquí —como en otras partes— al traductor griego Símmaco, quien coloca en este caso un artificioso *andris* frente a *apo andros.* El prefiere, en cambio, el ya existente *virago* a un *vira* de nuevo cuño [2], si bien

[2] A no ser que hayamos de dar crédito al gramático romano Festo, que afirma: «Sed feminas Antiqui, quas nunc dicimus,

es extraño al texto el matiz de *virago (mujer guerrera)*.

Así, el modo como ha sido creada la mujer explica el hecho universal de que el hombre abandone la casa paterna para fundar un hogar propio. El se adhiere (la palabra hebrea alude al aspecto *psicológico* de la unión conyugal) a su mujer; hombre y mujer se convierten de nuevo en un solo ser (la palabra hebrea *carne* no se refiere a una parte del hombre, sino al hombre entero, haciendo avanzar a primer plano el elemento perceptible; así puede decirse que el aspecto *físico* del matrimonio adquiere mayor sentido). Es evidente que el hagiógrafo no habría podido hablar como lo hace en esta perícopa si no hubiera estado convencido de que el Creador pensó en el matrimonio como *absolutamente monógamo*. Obsérvese qué poderosa adquisición espiritual supone esto (cf. *Mateo*, 19, 4-6).

En el mundo antiguo se encuentra a veces la idea de un primer ser humano *bisexual* del que posteriormente, por división en dos mitades, habrían surgido ambos sexos. En esta idea descubrimos caracteres análogos a los del *Génesis*. Hasta cierto punto puede hablarse de una concepción semejante, pero se trata de una semejanza enraizada en la problemática universal del hombre —el «eros» plantea el problema e insinúa la trayectoria en que ha de buscarse la solución— y no en alguna forma de mutua dependencia. Y, en caso de que ésta se diera, no podríamos concluir de ello que el hagiógrafo se imagine al primer ser humano como bisexual, antes evita intencionadamente esta concepción y, en consecuencia, concreta su relato en una dirección distinta (la costilla).

viras appellabant; unde adhuc permanent virgines et viragines» (ed. *Teubner*, p. 314).

Hasta ahora no hemos encontrado ningún motivo para suponer que la creación de la mujer se verificara realmente según la describe el *Génesis*. La perícopa puede explicarse «casi del todo» como una interpretación reflexiva de algunos datos empíricos:

1.° La absoluta unidad del género humano;
2.° La relación entre hombre y mujer;
3.° La expresión hebrea para designar el parentesco: *«ser carne y hueso de alguien»;*
4.° Los términos hebreos que significan hombre y mujer: *ish* e *isshah.*

Es más. Sólo concebida de esta manera resulta la perícopa homogénea con el contexto. Todo el capítulo constituye la exposición gráfica, cuidadosamente estructurada, de una doctrina; nada da pie a suponer que la perícopa sea una excepción; por el contrario, constituye un sorprendente paralelo con la creación del primer hombre y un antiparalelo con la creación de los animales.

Atendiendo sólo a este relato, podemos decir que la perícopa no refiere sucesos detallados, no pretende enseñar *de qué modo* creó Dios a la mujer, sino *con qué naturaleza.* Yahvé Elohim modela el barro y le infunde vida, toma una costilla y la «edifica». Se trata de lenguaje figurado, pero no elimina el carácter histórico del relato; éste comunica ciertamente un hecho del pasado, no hecho divino, pero le da, *al mismo tiempo, una interpretación.* Lo que es el ser humano, lo que son el hombre y la mujer, se lo deben al Creador. El revestimiento figurado explica cómo el Creador concibió su obra: *El ha puesto en la naturaleza una ley a la que debe someterse todo ser humano.*

Si Dios ha formado del hombre a la mujer, hemos de suponer que Dios ha procedido de una manera se-

mejante a la descrita en la perícopa y que ha ilustrado a este respecto un autor israelita. Consiguientemente, habríamos de aplicar —sin que el texto nos dé derecho a ello— dos medidas distintas, no sólo en el conjunto del capítulo, sino también en la perícopa misma. Esta discurre en tres etapas: deliberación de Yahvé (18), presentación de los animales (19. 20), transformación de la costilla (21. 22). Si las dos primeras son dramatización de una idea, ¿por qué no la tercera también?

Finalmente —como muy bien observa Hauret—, surge asimismo una irregularidad en la relación que existe entre los capítulos primero y segundo del *Génesis*. *Génesis* 1 está antes de *Génesis* 2. Los manuales de historia bíblica tienden habitualmente a considerar *Génesis* 2 como una explicación ulterior de *Génesis* 1. Pero el capítulo segundo es más antiguo que el primero y no añade a éste ningún detalle histórico; no intenta, por ejemplo, instruirnos mejor sobre lo que sucedió el sexto día. La relación es inversa. *Génesis* 1 es más reciente, representa un estadio posterior de la evolución y es, por tanto, teológicamente más preciso: *Génesis 1 reduce las imágenes antropomórficas de Génesis 2 a su núcleo, a su contenido doctrinal.* Lo mismo ocurre con el origen y la igualdad de rango de ambos sexos: «A imagen de Elohim lo creó, hombre y mujer los creó» (*Génesis,* 1, 27; cf. 5, 1s). No es probable que la escena realista de la perícopa posea mayor contenido teológico auténticamente israelita que el que extrae de ella *Génesis* 1.

A la exégesis del *Génesis* no compete determinar cómo al principio tuvo lugar la creación; su misión es sólo investigar *hasta qué punto hay que deducir ciertos hechos a partir del relato.* Por eso, en caso de que resultara de otras consideraciones que la mujer había sido efectivamente formada del primer hombre, la exégesis del *Génesis* no tendría por qué ponerse en contra; es más: podría admitir que el texto, en este caso,

alude de alguna manera a ello. La exégesis no debe perder de vista su limitada competencia. Sólo la Iglesia es competente para determinar el sentido adecuado de la Sagrada Escritura. La exégesis, pues, confesará humildemente que, por mucho que se acerque a un determinado pasaje escriturístico, con su técnica especializada y su horizonte necesariamente limitado, no ve ninguna posibilidad de deducir del texto un hecho que, visto desde otro punto más alto y general, tiene que haber sucedido realmente.

Pero, si bien la exégesis no posee la última palabra, tiene sin embargo algo que decir. Tiene su propio ámbito y su autonomía, igual que los sentidos corporales tienen su misión autónoma. A éstos no les corresponde emitir un juicio, sino extraer del mundo fenoménico los datos con absoluta imparcialidad. El entendimiento no puede «ver» y ha de recurrir al testimonio de la vista. La exégesis del *Génesis* ignoraría su cometido y prestaría un menguado servicio en aquellos casos en que debe colaborar en la preparación del material para una síntesis más amplia si —diciendo amén a todo con un celo inoportuno— advirtiera sus dudas e incertidumbres o las guardara para sí.

En el capítulo siguiente vamos a buscar respuesta a la cuestión de si tal vez hay otras razones por las que debamos atribuir a la perícopa mayor contenido histórico del que le hemos atribuido hasta ahora.

21

«ESTE MISTERIO ES GRANDE»

Efesios, 5, 32

Si pertenece al acervo dogmático el que la mujer haya sido formada realmente del primer hombre, entonces no se ha decidido sólo una cuestión histórica, sino también una cuestión exegética: en tal caso, no sólo sabríamos cómo fue creada la primera mujer, sino también qué es lo que intenta la perícopa del *Génesis* presentar como realmente sucedido. Difícilmente podríamos entonces tener por pura casualidad el que el *Génesis* —aunque en forma más concreta— describa de hecho el curso de las cosas como la fe enseña. El exegeta creyente debería suponer que el texto bíblico intenta presentar como hecho objetivo el origen de la mujer a partir del hombre. Esto, sin embargo, podría muy bien coexistir en el exegeta con la imposibilidad de mostrar, a base de los medios técnicos de su especialidad, que tal pensamiento se encuentre realmente en la intención del relato.

Esto no es un subterfugio ni tampoco una excepción. Sobre todo, no lo es en el Antiguo Testamento, que en tantos puntos no representa más que la primera fase de una revelación encomendada en su totalidad a la Iglesia como un patrimonio vivo, para que en su seno alcanzara un desarrollo cada vez mayor. Ordinariamente, una determinada doctrina, sólo tras mucho esfuerzo y reflexión, queda fijada, en cuanto a su núcleo esencial, en una fórmula dogmática,

que representa el punto final de un proceso evolutivo para el que los textos bíblicos más antiguos sólo ofrecen a veces un vago punto de partida. Por eso el exegeta, en su juicio sobre estos textos antiguos, no puede prescindir de la dirección de la Iglesia. La cuestión decisiva no es qué puede probarse científicamente. El principio fundamental es que *en materia de fe y costumbres* el verdadero sentido de la Escritura es aquel que propone y siempre ha propuesto la Madre Iglesia (Denz. 786, 1788). Pues, como dice León XIII, la Escritura contiene a veces más de lo que parece expresar la letra y de lo que *pueden* indicar las leyes exegéticas *(hermeneuticae leges) (Enchiridion bibl.,* 134; cf. 93).

LA COMISION BIBLICA

En su famoso decreto de 30 de junio de 1909 «sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del *Génesis*» (Denz. 2121-2128), también la Comisión Bíblica adopta claramente este punto de vista. Después de rechazar (párrafos 1.° y 2.°) globalmente los sistemas que niegan o atacan el sentido histórico de estos capítulos, ofrece en el párrafo 3.° una norma general con la que se puede determinar en cada caso el *minimum tenendum* de contenido histórico. La Comisión establece, en efecto, este principio exegético: en estos capítulos, cuando «se trata de hechos que rozan los fundamentos de la religión cristiana», no se puede poner en duda «el sentido histórico literal» de los respectivos pasajes. Siguen después otros cinco párrafos que en determinados puntos conceden expresamente cierta libertad de opinión.

El conocido párrafo 3.° no se mueve en el ámbito de la ciencia —que necesariamente sería la de 1909—, sino de la fe, que es común a todos los tiempos. Todavía en 1948, la Comisión Bíblica, a juzgar por la

carta de su secretario al cardenal Suhard, opinaba que la ciencia está muy lejos aún de poder decir la última palabra sobre estos capítulos (*Enchiridion bibl.* 577-581). La Comisión cree que todavía no ha llegado el momento de dar una solución *positiva* a todos los problemas y enumera minuciosamente todo lo que, a este fin, debería aún ser mejor estudiado; sólo cuando tales estudios se hayan realizado se podrá esperar una visión más clara de la verdadera naturaleza de algunos relatos de los primeros capítulos del *Génesis.* Entre tanto, hay que tener paciencia y contentarse con la encíclica de 1943 sobre los estudios bíblicos, que recomienda tener ánimo y perseverar: la luz brillará finalmente, como tantas veces brilló en problemas que en otro tiempo parecían insolubles.

Tal vez la Comisión de 1909 era más optimista a este respecto; pero, si exceptuamos el último párrafo, que algunos tomaron como pretexto para sus lucubraciones, debemos agradecer que ella formulara su opinión con tanta cautela. Sea cual fuere la idea que entonces tenía la Comisión, de hecho en 1909 era menos posible que hoy resolver positivamente todos los problemas; cosa que ella ni hizo ni quiso hacer. Habían sido sometidos a discusión demasiados datos nuevos que exigían una investigación ulterior. Pero la Iglesia tiene datos perennes, de manera que con respecto a ciertos puntos —especialmente aquellos que se refieren a cuestiones de fe— no necesita esperar el resultado de la investigación científica. Es decir, puede emitir de momento un juicio *negativo* excluyendo determinadas soluciones. Así pudo intervenir ya en 1909 para dirigir la discusión por un cauce seguro y evitar a la exégesis católica aventuras desagradables. E hizo más: basándose en verdades de fe, prescribió positivamente una exégesis literal de varios pasajes.

Ahora bien: entre los ejemplos de hechos que atañen a los fundamentos del cristianismo, el referido decreto menciona también «la formación de la primera

mujer a partir del primer hombre». En el pasado se creyó, tal vez con demasiada frecuencia, que así quedaba la cuestión resuelta. Sin buscar ulteriores razones, se llegó a la opinión artificiosa y unánime de que la costilla pertenece al revestimiento simbólico del relato, pero que éste presenta como un hecho el origen físico de la mujer a partir del hombre. Sólo después de la carta al cardenal Suhard surgieron intentos aislados de una interpretación más libre. La referida carta daba pie para ello. Allí se decía, en efecto, que el decreto de 1909 se debía entender y explicar a la luz de los pasajes más alentadores de la encíclica de 1943 y que, por tanto, se había de conceder que el decreto no se pronunciaba, en manera alguna, contra una investigación científica ulterior de los problemas apoyada en los resultados obtenidos a partir de 1909. De esta manera, no era necesario sustituir el antiguo decreto por otro nuevo.

También se hizo notar que si la Iglesia, desde 1909, no se oponía rotundamente a la teoría de la evolución por lo que respecta al cuerpo del primer hombre, tampoco podía rechazar una evolución del cuerpo de la primera mujer —evolución unida necesariamente a la del hombre—; lo cual supone, una vez más, una interpretación de la perícopa del *Génesis* más libre de cuanto *a primera vista* parece autorizar el decreto de 1909.

ALCANCE DEL DECRETO

¿Sólo a primera vista? Bien puede haber dependido de las circunstancias el que este decreto nunca haya sido sometido a una investigación a fondo. La crítica que un hombre de la autoridad de un padre Bea, rector del Pontificio Instituto Bíblico desde 1930 a 1949, formula en *Biblica* no se refiere sólo al libro del padre Van den Oudenrijn, O. P., *De Zonde in den Tuin* (Roermond, 1939), que él, por lo demás, comenta favorable-

mente, sino a casi toda la escasa literatura católica sobre el *Génesis:* el decreto de la Comisión Bíblica se emplea demasiado como norma externa, sin inquirir el porqué, siendo así que la Comisión distingue, y no por capricho, entre puntos esenciales y menos esenciales [1].

Se ha prestado una atención demasiado exclusiva a los nueve puntos que enumera el párrafo 3.º y se ha atendido demasiado poco al principio que pretenden ilustrar. Se manejaban los párrafos como si la Comisión Bíblica dijera formalmente: tales y tales hechos atañen a los fundamentos de la religión. Los teólogos podrían fácilmente, a partir de los nueve puntos enumerados, establecer una veintena de tesis. Pero al indicar en cada tesis, según costumbre, el grado de su vinculación al dogma, la «censura» sería bastante distinta no sólo entre tesis y tesis, sino también entre teólogo y teólogo. Es evidente que la Comisión no puede tener intención de ofrecer de paso (la enumeración es introducida por un «entre otras cosas»), en un decreto exegético, una veintena de decisiones dogmáticas.

[1] Sería conveniente entrar más a fondo en la cuestión de *por qué* en algunos puntos se mantiene la interpretación literal mientras en otros se rechaza sin vacilar. Así, el autor no encuentra dificultad en concebir como antropomorfismos, por ejemplo, el «formar de barro» y el «infundir aliento de vida», mientras interpreta en sentido propio (literal) el «edificar» a Eva a partir de una porción del cuerpo de Adán. No presenta una razón profunda para este diverso proceder dentro de la misma narración, a no ser que se considere como tal la referencia al decreto de la Pontificia Comisión Bíblica. Pero ésta, ciertamente, no califica por capricho unos puntos de esenciales y otros de menos esenciales. Sería, por tanto, de desear que la cuestión del género literario... y los límites de una explicación más libre fuesen tratados a fondo en alguna parte, para que el lector no saque la impresión de que, en última instancia, compete a cada exegeta escoger, a su arbitrio o según un canon puramente externo, ora una u otra interpretación (*Biblica* [1944], 75s.).

La autoridad de la Comisión Bíblica se limita a cuestiones bíblicas y sólo en cuanto se refieren a la fe y las costumbres. Esta última limitación —la referencia a la fe y las costumbres— se deduce del hecho de que la autoridad del magisterio eclesiástico mismo no se extiende más lejos; la primera limitación —cuestiones bíblicas— se deduce de que la Comisión es precisamente en este campo específico el órgano del magisterio eclesiástico. Esto aparece claro por la prehistoria de la Comisión, por los documentos oficiales que fueron redactados en su erección y también más tarde, así como por el proceder de la Comisión misma, cuyos decretos —que en conjunto suman alrededor de sesenta preguntas y respuestas— se mueven sin excepción en terreno exegético: en última instancia, se trata siempre del significado del texto bíblico (valor, origen, composición, autor de determinados libros; determinados sistemas exegéticos; sentido de un determinado texto o grupo de textos, etc.) [2].

Nuestro párrafo 3.º no constituye una excepción. La Comisión establece formalmente un *principio exegético: el relato del Génesis ha de entenderse literalmente* cuando habla de hechos relacionados con el dogma. En 1909 no se podía aún decir gran cosa acerca del *Génesis*. Está claro qué es lo que con seguridad no se puede admitir (párrafos 1.º y 2.º) y qué es lo que con seguridad sí se puede (párrafos 4.º al 8.º). Pero, respecto del amplio campo que separa ambos extremos, la Comisión no quiere abandonar a los exegetas: los remite al dogma y lo que con él se relaciona. Propone algunos ejemplos para asegurar la aplicación práctica del principio, no para dar una lección en materia dogmática, ni mucho menos apoyarla con dichos ejemplos.

[2] El punto 1.º del reglamento oficial dice: «Proteggere e difendere assolutamente l'integrità della fede cattolica in materia biblica» (*Civiltà*, 1903, II, 221).

El exegeta católico no puede, por tanto, atentar contra ese principio; no obstante, la cuestión de si la formación de la mujer a partir del hombre es un hecho que pertenezca a la fe no debe ya considerarse como resuelta. En 1909, la cuestión estaba apenas planteada y menos aún investigada. Un prudente teólogo como el padre Smulder, S. J., a quien debo la valiosa sugerencia en orden a distinguir entre el alcance *exegético* y el *dogmático* del decreto, observa que de la forma del decreto se deduce que el aspecto teológico del problema necesita un estudio ulterior, pero que los teólogos —los exegetas han hecho cuanto podían— parecen haberse descuidado totalmente de investigar hasta qué punto la formación de Eva a partir del cuerpo de Adán pertenece a los fundamentos del cristianismo. Su opinión es que el hecho, tomado en sí mismo, no parece que haya de ser considerado como perteneciente a ellos *(Ned. Kath. Stemen,* 1950, 366).

El párrafo 3.º presenta una enumeración provisional de algunos puntos, que segura o posiblemente pertenecen al dogma o se relacionan con él, pero —como expresamente se indica («entre otras cosas»)— sin pretender ser exhaustivo ni dar una decisión formal; esto habría sido más bien misión del Santo Oficio. Propiamente, la Comisión llama la atención sobre cosas conocidas ya por otros pasajes y que en ellos han de ser investigados más de cerca. Hasta tanto que esto no se haya realizado, el exegeta habrá de tratar prudentemente los correspondientes pasajes del *Génesis,* es decir, no podrá prescindir de la interpretación literal.

RAZONES DEL DECRETO

Podemos sospechar qué «datos dogmáticos» tenía a la vista la Comisión Bíblica al incluir en su decreto «la formación de la primera mujer a partir del primer hombre». En primer lugar, esta formación parece su-

puesta e incluso enseñada formalmente como un hecho por algunos textos del Nuevo Testamento (*1 Corintios,* 11, 7; *2 Timoteo,* 2, 12; *Efesios,* 5, 28-30). Además, tomada literalmente, tiene un lugar en la tradición eclesiástica, que quiso ver en ella un *tipo* de cómo la Iglesia nació del costado de Cristo en el sueño de su muerte en la cruz.

Tampoco ahora, cincuenta años más tarde, podemos nosotros fácilmente sobrepasar estos datos. Este aspecto de la cuestión no puede desligarse de un contexto más amplio y explicarse sin él, pues no es sino un caso determinado en el gran problema de las relaciones entre ambos Testamentos, y en este terreno la investigación apenas acaba de iniciarse. Nosotros aquí no podemos estudiar a fondo el problema, sino sólo insinuar brevemente por qué con los datos antes mencionados nos es imposible decidir apodícticamente, como se ha hecho muchas veces, la cuestión que nos ocupa.

¿En qué consiste, a este respecto, el valor de la tipología?

Sin duda, su ley normal —como *sensus rerum*— es oponer un hecho a otro, con preferencia una persona, una institución, un acontecimiento del Antiguo Testamento a otro del Nuevo. Pero que no podemos convertirla en ley absoluta se deduce con toda claridad, entre otras cosas, del «signo de Jonás». Para decidir si Jonás estuvo realmente en el seno del cetáceo es de mucho más peso la investigación del libro de Jonás que la aparente evidencia de las palabras de Cristo, de modo que la exégesis del Nuevo Testamento debe escuchar en este caso a la del Antiguo. Por tanto, se ha de entender: «Como —*según la narración que todos vosotros conocéis*— Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre del pez, así el Hijo del Hombre estará también tres días y tres noches en el seno de la tierra» (*Mateo,* 12, 14). Aunque el hecho del Nuevo Testamento relacionado tipológicamente con un dato

del Antiguo sea tan importante y la apelación al Antiguo Testamento tan perentoria, de ahí no se sigue que el dato del Antiguo Testamento sea un hecho *histórico;* basta, evidentemente, un hecho *literario.*

Por el ejemplo aducido se ve que tampoco los textos del Nuevo Testamento se prestan siempre a conclusiones apodícticas. La línea seguida por el Nuevo Testamento, y especialmente por San Pablo, al utilizar el Antiguo es, a este respecto, demasiado peculiar y, para nuestra sensibilidad actual, demasiado sistemática. Se impone urgentemente una investigación más precisa de la mentalidad con que los autores neotestamentarios se sirven del Antiguo Testamento para dar expresión al nuevo mensaje de que son portadores. El Antiguo Testamento es para ellos un arsenal del que, con absoluta libertad, toman todo lo que de alguna manera puede acomodarse a su plan, a veces incluso según buenamente les viene a la memoria. Cuando nos recuerdan el Antiguo Testamento, su intención principal no es decir nada sobre él. Ellos tienen algo completamente nuevo que comunicar, pero suelen expresarlo mediante fórmulas y categorías del Antiguo Testamento, con las que están familiarizados.

Por eso, cuando la Sagrada Escritura se cita, comenta o reinterpreta a sí misma, parece que, para responder a la cuestión de qué ha sucedido objetivamente, nos sentimos empujados a echar mano del principio exegético según el cual el texto bíblico más antiguo, punto de partida de toda una serie de citas y alusiones, contiene cierta primacía ante toda la tradición a que dio origen. Dicho texto es el más cercano al acontecimiento que reproduce y el que refleja con mayor pureza la intención original, mientras que posteriormente se han ido añadiendo intenciones distintas.

En otras palabras: los datos posteriores que, en dependencia con el *Génesis,* hablan del origen de la primera mujer son de tal naturaleza que, como resultado final de la investigación, podría decirse que es el *Gé-*

nesis quien ha de pronunciar la última palabra. Siendo esto así, hay que recordar oportunamente que la misma Comisión Bíblica, no hace mucho, expresamente manifestó que sus primeros decretos han de ser entendidos a la luz de la época en que fueron redactados (cf. *Revue Biblique,* 62 [1955], 414-419).

22

MONOGENISMO Y PECADO ORIGINAL

El relato del paraíso está estructurado sobre el más estricto monogenismo. Pero esto solo no es una prueba escriturística. La cuestión es si este monogenismo no sólo pertenece a la estructura, sino también al contenido doctrinal del relato. No cabe una solución *a priori* por el hecho de que el *Génesis* sea un libro histórico, como Renié y Ceuppens suponen. Este último se contenta con repetir simplemente la narración de *Génesis* 2, para terminar diciendo: Me parece que de este pasaje se deduce con bastante claridad que Dios al principio creó un solo hombre y una sola mujer [1]. Puede ser útil conocer el círculo vicioso en que se apoya su explicación:

El *Génesis* es un libro histórico que consta de dos partes: ambas, por tanto, contienen historia. La historia de los patriarcas estaba aún bastante próxima al tiempo del autor, de modo que éste pudo encontrar y controlar fácilmente sus fuentes; tal historia se basa, pues, en documentos antiguos de primera clase. La historia primitiva quedaba, en cambio, mucho más lejos y presentaba por ello mayores dificultades. El autor no era contemporáneo de los sucesos narrados y usó, por tanto, fuentes. ¿Eran éstas históricas? Hemos de suponer que sí, pues de otro modo el autor no las habría incorporado a un libro histórico [2].

[1] *Le polygénisme et la Bible,* en «Angelicum» 24 (1947), p. 25.
[2] *Ibídem,* p. 23 s.

Semejante argumentación en un artículo que quiere presentar la doctrina de la Sagrada Escritura relacionada con el poligenismo puede servir para hacernos ver la distancia que separa este libro nuestro del sistema exegético en que nos hemos educado. Aquí entramos en un callejón que nosotros hemos procurado evitar con el mayor cuidado. El *Génesis* es un libro histórico, luego Dios creó una sola pareja humana. Hay argumentos en pro de una interpretación simbólica del jardín y de los árboles, pero nosotros —repite insistentemente Renié— preferimos una interpretación realista. El no dice por qué, pero abandona su principio cuando despacha un intento de «interpretar» el monogenismo del *Génesis* con esta pregunta retórica: ¿qué contenido histórico queda entonces en los tres primeros capítulos del *Génesis?* [3].

Pero no todo es histórico de la misma manera. El *Génesis* es histórico en un sentido que el exegeta ha de intentar precisamente definir más en concreto. Esto vale, sobre todo, para la historia primitiva, cuyo carácter histórico es el gran problema de la investigación. Calificarla en bloque de histórica o no histórica daría lugar a errores, opinaba la Comisión Bíblica en 1948; es necesario, por tanto, intentar obtener un conocimiento más claro de la verdadera naturaleza de los distintos relatos de que está compuesta. De la naturaleza de cada relato podremos deducir la naturaleza del todo, y no al revés.

Hace medio siglo, la exégesis estaba llena de semejantes apriorismos. Había muchos problemas nuevos; era «tentador» resolverlos por ese camino, sin entrar verdaderamente en la cuestión. Sólo en los últimos

[3] *Les origines de l'humanité d'après la Bible. Mythe ou histoire?,* Lyon, 1950, 104.

años se ha planteado rectamente el delicado problema de si el *Génesis* enseña el monogenismo con tanta evidencia como a primera vista parece. Quien despacha la cuestión con un *a priori*, crea confusión y desperdicia una oportunidad de mostrar sus cualidades de exegeta. ¿Dónde y cómo el relato del paraíso enseña propiamente algo sobre el monogenismo? Es ésta una cuestión sumamente interesante, algo que obliga a la exégesis del *Génesis* a examinar a fondo sus propios principios.

La prueba exegética a base del *Génesis* de que Dios creó una sola pareja, ¿deberá hacernos suponer que el autor del relato del paraíso utilizó fuentes históricas? El no era contemporáneo de los acontecimientos narrados, pero sus fuentes podían conocerlos. ¿Conocían éstas, por tanto, que Dios creó una sola pareja? Por este camino, nuestro problema recibe una solución aparente, porque así es remitido a otro problema de por sí insoluble.

Lo que dice el *Génesis* es rico en consecuencias históricas, pero el hagiógrafo intentó ofrecer algo más que simple historia. Quien busca historia, se limita a preguntar a los textos qué es lo que realmente sucedió. Ciertos ataques contra el valor histórico de la Sagrada Escritura obligaron a la Comisión Bíblica en 1905 a subrayar especialmente su carácter histórico (Denz. 1980). Pero, en última instancia, la tesis de que el *Génesis* es un libro histórico constituye una base demasiado angosta para la investigación exegética. Frente al sistema exegético, consciente o inconsciente, de que «cuanto más histórico, mejor», nosotros enunciaríamos así el sistema seguido en este libro: el contenido doctrinal de los textos es más importante que el histórico, y éste sólo puede ser efectivamente demostrado y puesto a salvo en tanto se demuestre su conexión con aquél.

Quien dice que el poligenismo cae totalmente fuera del horizonte del *Génesis* no ofrece ninguna prueba escriturística en favor del monogenismo, sino que simplemente constata un hecho que nadie niega. Una comparación con la teoría evolucionista puede demostrar cuán escasas son las consecuencias que de esta sola afirmación se siguen. También la evolución cae fuera del horizonte bíblico, no sólo la evolución del cuerpo humano, sino toda forma de evolución, en el reino vegetal y en el animal. El *Génesis* muestra el más absoluto fixismo: el origen de cada especie —y aquí se consideran como de especie distinta incluso los animales salvajes y los mansos— se explica por una acción creadora de Dios.

Y no cabe decir que el *Génesis* habla por eso contra la evolución. El fixismo del *Génesis* se basa en la percepción y clasificación espontánea del mundo en su estado actual, en el que las distintas especies de seres se nos presentan como grupos netamente delimitados. El hagiógrafo se complace en incluir en su relato de la creación el mayor número posible de especies, de modo que cada una tenga su punto de partida en una acción creadora de Dios. Con ello no toma partido en una cuestión disputada, puesto que para él no existe todavía. El no se pronuncia ni en pro ni en contra.

Si bien el poligenismo y el evolucionismo caen igualmente fuera del horizonte del *Génesis,* la Iglesia adopta una actitud distinta frente a ambos sistemas. Es evidente, por tanto, que esta actitud no está determinada por el texto del *Génesis.* En consecuencia, también el exegeta tendrá que ahondar más. Para poder utilizar el *Génesis* como argumento, deberá demostrar que el monogenismo del hagiógrafo tiene un fundamento más profundo que su fixismo.

El «estado» exegético del problema es comparable

con la cuestión sobre el origen de la mujer (cf. p. 226 y siguientes). También nuestro juicio definitivo sobre el monogenismo del *Génesis* habrá de deducirse de tres preguntas: ¿Cuál es el testimonio exegéticamente demostrable del relato del paraíso? ¿Qué dicen otros datos revelados? ¿Cuál es la postura del magisterio eclesiástico?

Dejamos a los teólogos la cuestión de si el monogenismo pertenece al dogma. Recordemos tan sólo un par de datos.

El borrador de un canon que debiera haber sido presentado al Concilio Vaticano condenaba al que negase que todo el género humano desciende de un primer padre, Adán.

El referido decreto de la Comisión Bíblica (de 30 de junio de 1909) incluye «la unidad del género humano» entre los hechos narrados en los tres primeros capítulos del *Génesis,* que rozan los fundamentos del cristianismo y cuyo sentido histórico literal no puede, por tanto, ponerse en duda. La Encíclica *Humani generis (Enchiridion bibl.,* 617) afirma que no aparece claro de ninguna manera cómo el poligenismo —tanto si éste significa que después de Adán hubo en este mundo verdaderos hombres que no descendían de él por generación natural como de un primer padre, como si Adán se entiende en el sentido colectivo por una pluralidad de primeros padres— pueda conciliarse con el dogma del pecado original según lo proponen las fuentes de la revelación y la enseñanza del magisterio eclesiástico. Una nota remite a *Romanos, 5,* 12-19 y al Concilio de Trento.

DOGMA Y PRUEBA DE ESCRITURA

Sea dogma o no, en la práctica el católico debe mantener que la humanidad procede, de hecho, de un solo tronco; por tanto, el exegeta católico debe suponer en

la práctica que el monogenismo es algo más que un recurso expresivo del *Génesis;* luego, de hecho, el relato lo enseña. Pero, sea dogma o no, siempre será tarea del exegeta investigar qué es lo que puede deducirse del *Génesis* con los medios técnicos de su especialidad. Aun cuando él conceda sin reservas que el pleno alcance de los textos sólo puede deducirse del conjunto del dogma, debe, en primer lugar, hacer justicia a las palabras mismas del *Génesis:* ¿qué dice el relato tal como se nos presenta?, ¿qué es lo que «prueba»? De lo contrario, se podría prescindir de la exégesis.

Quien observa por un momento la distancia que media entre las últimas páginas del Denzinger y las primeras de la Sagrada Escritura, comprenderá que nosotros aquí no hayamos conseguido plena claridad en las coincidencias literales entre el dogma y la Escritura.

Ciertamente, un texto bíblico antiguo ha de estar relacionado con una doctrina determinada que, tras largo esfuerzo y reflexión, termina por fijarse, en cuanto a su contenido esencial, en una fórmula dogmática; pero es otra cuestión el que a ese texto se haya de atribuir la función de vago punto de partida para el proceso espiritual de evolución, en cuyo extremo se encuentra la fórmula dogmática, o el que esta fórmula dogmática fuera tomada literalmente del antiguo texto.

En este último caso, se pide demasiado al texto. Pero también se da el otro extremo: pedir a un texto demasiado poco, creyendo que éste no encierra un contenido especial mientras no poseemos una fórmula clara. Tratándose precisamente de la Sagrada Escritura, que representa la primera expresión verbal humana de las grandes obras de Dios, no debe atenderse sólo a lo que viene expresado en fórmulas totalmente «acabadas», sino también al esfuerzo e intento, tantas veces perceptible, de llegar a una fórmula. A menudo, una idea se encuentra todavía *in fieri,* en formación,

en lucha con la escondida realidad que se quiere comprender y que es más experimentada y sentida que pensada en conceptos. Por eso no basta determinar con el diccionario en la mano qué dice el autor bíblico, sino que también hay que esforzarse —procurando introducirse en su psicología y ver su expresión como una «instantánea» de la corriente dinámica de la revelación— por adivinar qué es lo que sugiere y adónde dirige sus tanteos (cf. *'t. H. Land,* 1952, 75).

MONOGENISMO Y PECADO ORIGINAL

No parece casual que sean los mismos autores quienes, a nuestro entender, piden demasiado al texto al pretender aducir pruebas de Escritura en favor del monogenismo y quienes le piden demasiado poco al aducirlas respecto del pecado original. Quizá esto tranquilice a algunos lectores: el pecado original pertenece, con toda certeza, al dogma. La evolución efectiva de la doctrina del pecado original no se explica sin la enseñanza de San Pablo (*Romanos,* 5), la cual, a su vez, radica indudablemente en el *Génesis*. Podría, pues, decirse que el *Génesis* hace, de alguna manera, referencia al pecado original. Pero hay exegetas e incluso teólogos que opinan que en todo el relato del paraíso no puede encontrarse ninguna huella de un pecado original (hereditario). Y nadie se lo toma a mal. Precisamente entre ellos se encuentran algunos que, sin ulteriores investigaciones, consideran la estructura monogenista del relato del paraíso como una prueba de Escritura en favor del monogenismo. Pero tememos que la íntima relación de estas dos opiniones sólo se explique por el hecho de que la exégesis queda demasiado en la superficie. Realmente, en el relato del paraíso no se dice nada acerca de una culpa hereditaria, mientras que se dice expresamente que Dios creó *un* hombre y *una* mujer y que de ellos desciende toda

la humanidad. El nombre de Eva es explicado también como «madre de todos los vivientes».

En el actual estado de cosas —el aspecto exegético de la cuestión monogenista parece estar todavía en sus principios—, sólo puede mostrarse efectivamente que el monogenismo pertenece al contenido doctrinal del relato del paraíso en tanto pueda mostrarse que el relato intenta decir algo acerca de un lastre hereditario en sentido religioso, que afecta a toda la humanidad. La relación íntima entre pecado original y monogenismo no aparece por primera vez en la *Humani generis,* sino ya en el *Génesis.* En sí considerado, el monogenismo es un problema científico sobre el que la Iglesia se pronuncia sólo a causa de su relación con la doctrina del pecado original. Tampoco está en la línea del *Génesis* resolver una cuestión semejante, a no ser en cuanto él —naturalmente, a su manera— quiera enseñar algo sobre el pecado original.

Pero, mientras consideremos el monogenismo como un problema particular y no veamos en él más que una de las soluciones a la cuestión científica de cómo surgió de hecho la humanidad, corremos grave riesgo de entender mal el relato del paraíso y buscar nuestros argumentos donde no pueden existir. De este modo, atendemos demasiado al tema de creación de *Génesis,* simplemente porque allí se trata del origen de la humanidad, y demasiado poco, en cambio, al tema del paraíso de *Génesis 3*, en que el hagiógrafo pretende describir y explicar el estado religioso de toda la humanidad. Sólo así la evidente estructura monogenista de *Génesis* 2 recibe una luz enteramente nueva.

23

ORIGEN DE LA IDEA MONOGENISTA

INSPIRACION Y REVELACION

Le ha costado gran trabajo a la exégesis sacar del concepto de inspiración la consecuencia de que la Biblia no adopta expresamente posición ante problemas en los que el autor bíblico no pudo pensar ni remotamente. La Biblia no es un libro sólo divino, sino divino-humano. Esto significa para el Antiguo Testamento que nosotros no podemos penetrar en el pensamiento de Dios sino mediante el pensamiento de Israel. Si la humanidad procede de una o más parejas es un problema moderno al que se ha llegado mediante hipótesis y datos científicos de todo género, que anteriormente eran absolutamente inaccesibles. Por el sólo hecho de que el relato del paraíso hable exclusivamente de una pareja humana no puede afirmarse que la Biblia tome partido ante el problema.

Por tanto, si es verdad que la cuestión no puede resolverse apelando a la inspiración, también es verdad que ha de procederse con gran cautela al apelar a la revelación. Es necesario un análisis especulativo del concepto «inspiración», pero es peligroso, si no corre paralelo con la consideración atenta del modo como la revelación tuvo lugar en el curso de la historia. Nadie está más convencido que nosotros de que el relato del paraíso nunca hubiera existido sin revelación. Pero ¿cuándo y cómo comunicó Dios a Israel su contenido doctrinal? A esto respondemos: el relato del paraíso

es un ejemplo elocuente de cómo la multisecular solicitud de Dios por Israel determinó esencialmente y para siempre su mundo de ideas y concepciones. Esto es totalmente distinto del caso en que por «revelación» se entiende la comunicación de verdades concretas, por ejemplo, la verdad de que el género humano procede de una sola pareja. Yahvé se revela de diversas maneras como una realidad divina ineludible en medio de su pueblo. Israel tiene experiencia de lo divino. Dios se revela a su pueblo y le habla ante todo mediante sus obras, mostrando con su actuación quién es El. Israel intenta formular y expresar racionalmente su experiencia religiosa; en otras palabras: hace un primer ensayo de teología, se esfuerza en dar a la existencia humana y a los fenómenos una explicación en consonancia con sus ideas religiosas. Así, el relato del paraíso es el resultado de una tradición del pensamiento israelita. Este pensamiento es el mismo del Antiguo Oriente, pero fecundado, dirigido e informado por «el *factum* divino». Así, la palabra de Dios toma figura humana en Israel; la expresión del mensaje divino está estructurada a base del mundo de ideas que Israel tiene en común con el Antiguo Oriente, y en este sentido el relato del paraíso es fruto de la revelación.

Quien quiera formarse una imagen histórica de la revelación del Antiguo Testamento —y dígase otro tanto de la inspiración— ha de acostumbrarse a pensar en esta dirección. En consecuencia, si resulta de otros pasajes del *Génesis* que el monogenismo del relato del paraíso encaja bastante bien en el orden de ideas de todo el libro del *Génesis* y en su estructura literaria, esto no es inquietante por ningún concepto, sino más bien deseable. Pero propiamente la cuestión es si con esto el monogenismo queda definitivamente aclarado. No consideramos justificado, ni siquiera exegéticamente, pasar por alto sin más el hecho de que el *Génesis* hable de una sola pareja, como si esto no pasara de ser una categoría mental típica del hagiógra-

fo, a la que no habríamos de prestar gran importancia, como, por ejemplo, al geocentrismo. Pero, por otra parte, apenas puede negarse que el monogenismo cuadra bastante bien con algunas características del *Génesis,* que, sin duda, no hemos de entender a la letra.

PROCEDIMIENTOS LITERARIOS DEL GENESIS

La forma expositiva del *Génesis* encuentra frecuentemente su explicación más natural si atendemos a las impresiones de la percepción espontánea (cf. p. 217). Esta ve a la humanidad como un grupo cerrado que se diferencia de todo lo demás. Por ello, el hecho de que haya seres humanos exige una explicación especial. Y en el orden de ideas del *Génesis* no es absurdo reducir la humanidad a un hombre *(adam)* como a su origen y punto de partida. Nos parece que de *Génesis* 1 no podemos sacar más. Sobre la base de la percepción inmediata, y sin ninguna pretensión científica, este capítulo clasifica los fenómenos del mundo creado y convierte a cada clase en objeto de una acción creadora de Dios. Dios establece las especies y las dota de lo necesario para que se multipliquen. Cuando le toca el turno al hombre, el hagiógrafo continúa sencillamente su esquema. Lo que le interesa ante todo es la especie, y emplea la palabra *hombre* en sentido colectivo. Pero Dios no creó todo un conjunto étnico, como tampoco creó rebaños enteros de ovejas. Suponer para la humanidad un origen lo más sencillo posible cae dentro de la estructura del capítulo y adquiere incluso cierto relieve mediante una definición del hombre que acentúa la dignidad personal del individuo.

Si queremos comparar con *Génesis* 1 los dos capítulos siguientes hemos de prescindir por un momento del tema del paraíso y del pecado. Ahora preguntamos al relato del paraíso no por qué la humanidad es culpable y desgraciada, sino sólo cómo surgió. La res-

puesta dice expresamente: de una sola pareja, y en última instancia, de un solo ser humano.

Pero todavía está por aparecer el exegeta que sepa demostrar cómo este relato, considerado desde dicho punto de vista, es más rico en realidad material objetiva que *Génesis* 1. Estos dos capítulos pertenecen ciertamente a la obra yahvista, otros fragmentos de la cual pueden reconocerse en el *Génesis.* Así conocemos un tanto el carácter de este narrador. Una característica plenamente suya es que cuanto quiere enseñar acerca del hombre no lo dice genéricamente, sino en forma muy concreta: habla de un hombre y una mujer determinados e incluye toda clase de detalles sobre su origen. Naturalmente, esto no es decisivo para el monogenismo del *Génesis;* no obstante, el problema debe considerarse también bajo este aspecto.

Además, el narrador yahvista muestra un especial interés por el origen de ciertos fenómenos culturales, instituciones y usos religiosos y profanos. Para lo cual sigue un curioso procedimiento: sitúa —en forma generalmente anecdótica y folklórica— en algún momento del pasado un suceso concreto del cual se deduce quién comenzó o quién dio ocasión a tal institución o uso. Ordinariamente, ese episodio es una caracterización y explicación del fenómeno, según es conocido por la experiencia, más que historia del pasado. También las innumerables explicaciones de nombres son un medio didáctico preferido de este género.

Este procedimiento es aplicado especialmente cuando se trata del origen de pueblos y tribus. Evidentemente, en la mayoría de los casos no se puede dilucidar la historia real del origen de los pueblos. Sólo cuando ya existe un pueblo, surge la pregunta por su origen. El *Génesis* quiere señalar a cada pueblo un punto de partida y le atribuye un primer padre concreto. El carácter artificioso de este origen étnico es evidente. Nada obliga a suponer que el pueblo egipcio descendiera de un primer padre que se llamase Egipto. Asi-

mismo es claro que el hagiógrafo, conociendo a un pueblo que en su tiempo se llamaba arameo, lo hace descender de un tal Aram como de su primer padre. Una exégesis que no quiere seguir la política del avestruz no puede pasar de largo ante la cuestión: cuando el *Génesis* hace descender a toda la humanidad de un solo ser humano *(adam)*, ¿quiere decir más que cuando considera a los cananeos como descendientes de un tal Canaán? Nótese de paso que también la conducta de éste es causa de una maldición hereditaria.

PROBLEMATICA MODERNA

Para entender el *Génesis* hemos de tener presente cuánto dista nuestra problemática moderna de la mentalidad del antiguo Israel. Sólo entonces nos daremos cuenta de lo individualistas y materialistas que somos. Para nosotros, «el hombre» del paraíso se ha convertido por completo en el individuo Adán, el primer pecador que nos echó todo a perder, mientras que entendemos sólo a medias qué tenemos que ver nosotros con ese primer pecado. Pues, por lo que respecta a nuestra solidaridad con este Adán, hemos concentrado nuestra atención exclusivamente en lo físico y genealógico. Nosotros trasladamos espontáneamente el relato del paraíso al terreno científico-positivo, porque nos gustaría saber cómo surgió de hecho la humanidad. Por tanto, nuestra primera conclusión del relato es: todo comenzó con un individuo que cometió un grave pecado personal, todos los hombres descienden de él y participan en las consecuencias de su acción.

A esto se opone la mentalidad social y plenamente religiosa de Israel. No en vano el primer hombre se llama *adam* (= ser humano), pues el hagiógrafo concreta en un individuo lo que es característico de toda la especie. En este primer hombre está «concentrado» todo lo que se llama humano. Lo que K. C. T. Streven

(1952, 221) escribe con razón a propósito de *Romanos, 5*: para Pablo, Adán es una «personalidad corporativa» como Cristo, vale al menos lo mismo para el «hombre» del *Génesis*. Igual que toda la humanidad fue puesta en estado de pecado por Adán, así Cristo la pone en estado de gracia, si se está «en Cristo» por la gracia, como se está «en Adán» por naturaleza. El paralelismo con Cristo muestra hasta la saciedad que este aspecto corporativo no excluye necesariamente la personalidad individual del primer hombre.

Así, mientras el hagiógrafo, con los ojos de Dios, ve a la humanidad como un todo solidario en la figura concreta del primer hombre, en el que, como en una «concentración atemporal», está incluida toda la humanidad, nosotros dividimos —y ése es nuestro individualismo— a la humanidad, a través de su recorrido en el tiempo, en una larga cadena de individuos, el primero de los cuales fue un tal Adán.

Y éste es nuestro materialismo. Ciertamente, el hagiógrafo presenta al primer hombre como padre de todos los hombres. Nosotros entendemos esto primariamente en sentido físico-material. Lo cual no quiere decir, de ninguna manera, que el hagiógrafo quiera excluir la paternidad física del primer hombre, como tampoco su individualidad, de la que ya hemos hablado; no obstante, su mensaje auténtico cae primariamente dentro del ámbito religioso: por el hecho de ser hombres participamos del primer pecado en cuanto que éste es un pecado de la naturaleza humana. El hagiógrafo presenta esta doctrina de manera concreta hablando de un parentesco físico, pero tal parentesco de sangre es ante todo un medio de expresión para designar el parentesco en el estado de pecado, bajo el cual cae todo lo que es humano. Pero esto requiere alguna explicación.

DOCTRINA RELIGIOSA EXPRESADA EN LA ESFERA DE LO MATERIAL

El lector imparcial de la historia primitiva habrá de conceder que el relato del diluvio puede rivalizar en seriedad y universalidad con el relato del paraíso. Noé es el punto de partida de una nueva humanidad. Después del diluvio comienza un nuevo estado de cosas en el que reconocemos inmediatamente las condiciones actuales de la humanidad. El hagiógrafo expresa esta idea concretamente encuadrando a todos los pueblos que le son conocidos en las descendencias de Sem, Cam y Jafet. Es evidente que no hemos de entender esta «lista de pueblos» en un sentido puramente etnográfico: en este árbol genealógico, el parentesco de sangre desempeña sólo un papel modesto. Hoy se admite sin discusión que el horizonte del hagiógrafo es limitado y no abarca necesariamente a toda la humanidad. Lo que el relato quiere enseñar no se mueve en el terreno etnográfico-profano, sino en el religioso. No obstante, la doctrina religiosa parece tener un alcance universal: el hagiógrafo parece querer decir algo sobre el estado religioso de *toda la humanidad.*

Precisamente por esto necesita él su esquema etnográfico: sencilla y lealmente intenta reducir toda la humanidad conocida por él a un mismo origen, para mostrar cómo todos los hombres están sujetos al estado creado por el diluvio. Su lista de pueblos se convierte así en un medio de expresión: a ella no corresponde una realidad étnica, sino religiosa.

Puesto que el orden de ideas de la historia primitiva, a pesar de la heterogeneidad de su material expresivo, es homogéneo, no sólo resulta exegéticamente lícito, sino necesario, tener muy presente este paralelismo entre ambos «primeros padres», Adán y Noé, si queremos evitar el reproche de que medimos con dos medidas distintas.

Este paralelismo nos predispone a la conclusión de que el monogenismo del *Génesis,* aun incluyendo el tema del paraíso y del pecado, no podemos, de ninguna manera, presentarlo como cosa simple y evidente. No obstante, podemos establecer los siguientes puntos:

1.° El hagiógrafo quiere hablar de un estado *común a toda la humanidad.* Pertenece a la esencia del hombre actual el estar ante Dios no sólo como criatura, sino como criatura impura. Dios es vida y santidad. Nosotros somos por nacimiento pecadores y condenados a morir, extraños al mundo de lo divino y llenos de temor y vergüenza ante él. Aun prescindiendo de culpa personal, ya por naturaleza llevamos el sello del pecado y la miseria.

2.° El hagiógrafo no se limita, a este respecto, a una caracterización concreta del primer hombre en un sentido puramente «literario». Si hubiera intentado *describir* solamente la situación religiosa actual, Adán no sería de hecho más que el tipo de toda la especie. El relato sería más bien la historia de la especie que la historia de un primer hombre real, sería más bien especulación que historia, y nosotros podríamos compararlo sin más con los otros muchos pasajes del *Génesis* en que, evidentemente, nos encontramos con una reducción esquemática a un punto de partida artificioso.

3.° Con toda certeza, el hagiógrafo quiere —y con esto tocamos el núcleo de su testimonio— *explicar* nuestro estado actual. Este Adán no es sólo imagen o tipo, sino también *causa real* de nuestro estado. La culpabilidad y la miseria humanas están estrechamente unidas, y ambas se remontan al pecado del paraíso, en virtud del cual nos hemos convertido en una raza impura, privados hereditariamente de la benevolencia divina del paraíso (*privatio gratiae hereditaria* = pecado hereditario, no sólo castigo hereditario).

4.° Esta casualidad sólo adquiere pleno valor si Adán es realmente el primer padre de todos. Es, en

efecto, comprensible, para Israel mucho más que para nosotros, que los hijos arrastren las consecuencias del comportamiento de su padre. Pero, si desaparece la paternidad física de Adán, la exposición pierde mucha de su fuerza convincente. A nuestro modo de ver, pierde todo su sentido. Pero, como en estas cosas Israel piensa de modo distinto que nosotros y suele incorporar la esfera de lo material a lo que tiene lugar en la esfera de lo religioso —y es sobre esta última sobre la que la Sagrada Escritura quiere informar en primer término—, la exégesis del *Génesis* difícilmente puede permitirse, a nuestro entender, un juicio absoluto en esta cuestión.

5.º Al interpretar los restantes pasajes bíblicos que se apoyan en el *Génesis* y la tradición eclesiástica que trabaja sobre el conjunto de los datos bíblicos habrá que tener en cuenta ese margen de inseguridad que deja el *Génesis*.

24

CARNE O ESPIRITU

Se puede muy bien valorar en todo su alcance la tendencia principal del relato del *Génesis* sin entrar en la cuestión de hasta qué punto el relato ha de entenderse literalmente. Tanto entendido en sentido estricto como en sentido amplio, la interpretación ha de llegar a los mismos puntos esenciales de doctrina. De hecho, en el pasado, cuando predominaba la interpretación literal, se acertó bastante a menudo con el núcleo más hondo del relato, de modo que ahora apenas puede decirse algo mejor. Pero una interpretación literal encierra el peligro de que la atención se dirija a lo secundario, desplazando el acento principal. *¡Cuántos no han abandonado la escuela con el convencimiento de que el comer una manzana decidió el destino de la humanidad!* El equilibrio entre transgresión y castigo quedó irremediablemente roto y no se puede reparar de modo satisfactorio a base de descripciones de la negra ingratitud del primer hombre o argumentos sobre su claro entendimiento y su fuerte voluntad.

PECADO FORMAL DEL ESPIRITU

Una exégesis literal puede quedarse en la materia de la transgresión, mientras que el relato nos dice claramente de qué se trata. El relato pone a los primeros hombres ante la elección definitiva entre un sí o un no total, si bien la ocasión es quizá una pequeñez. El

relato presenta el pecado del paraíso como prototipo de todos los pecados. El pecado del paraíso es uno de los que la Escritura describe a menudo y caracteriza como el pecado (cf. p. 198): éste tiene el carácter de una elección fundamental *(optio fundamentalis)* y se puede comparar con el dilema ante el que Israel es colocado en el *Deuteronomio* (30, 15. 19.).

El primer hombre tiene que definir su vida, como todos los demás tienen que hacerlo después de él: ¿tendrá en cuenta a Dios como una realidad a la que ha de dirigir todas sus acciones, o se *constituirá a sí mismo en norma última de actuación y de esta manera, siendo sólo hombre, usurpará el lugar de Dios?* ¿Está dispuesto a una entrega fiel y pone su confianza en Dios, o da preferencia a las fuerzas humanas que según su juicio y criterio pueden conducirle a la salvación, como hizo, por ejemplo, el rey Acaz, quien llamó en su ayuda a los asirios, a pesar de que Isaías le advirtió que sólo podía salvarle la confianza en Yahvé *(Isaías,* 7; *2 Reyes,* 16, 7ss)? ¿Recorrerá su propio camino o el de Dios, que es un camino de fiel obediencia, por el que todo israelita debe caminar según el ejemplo de Abrahán?

Por eso, desde muy antiguo se ha deducido del relato que el pecado original es un pecado de soberbia. *Esta sigue siendo la definición más exacta y concisa de la tendencia principal del relato.* Toda interpretación del pecado original que esté en contradicción con este dato fundamental del relato no merece ser discutida.

¿PECADO MATERIAL DE LA CARNE?

En consecuencia, no tiene sentido preguntar por la especie del pecado original si no es así: *¿en qué hecho concreto se manifiesta ese orgullo?* El relato mismo presenta un hecho muy concreto: comer del fruto prohibido. Si esto se entiende literalmente, la cuestión

queda resuelta. Pero si se toma como ropaje literario, hemos de seguir preguntando: ¿habla el hagiógrafo de un fruto prohibido sólo porque Israel necesita una exposición concreta de la caída? ¿O tiene ante los ojos un hecho determinado, de suerte que el ropaje concreto del pecado original está pensado en orden a dirigir la atención hacia una transgresión determinada? Esto lleva a la cuestión de si el relato apunta a un pecado sexual, pues no se puede pensar en otras posibilidades.

La interpretación sexual tuvo sus partidarios ya en la antigüedad, pero fue haciéndose cada vez más rara, conforme se generalizó la interpretación literal. Cuando, en el siglo pasado, se comenzó a considerar el relato como un puro mito, fue traída y llevada en todas direcciones, y desde entonces son pocos los que, más tarde o más temprano, no se hayan ocupado de ella. Evidentemente, esta interpretación ha hecho mella, y para quienes sólo a medias se sienten satisfechos con la interpretación literal constituye una solución imprevista de una dificultad largo tiempo sentida. *El problema exegético no es, en manera alguna, qué hicieron en realidad los primeros hombres, sino simplemente qué idea se formó Israel* —aquel pueblo oriental que vivió en Canaán entre los años 1200 y 600— *acerca del pecado original.* De momento, nada se sigue de aquí sobre la naturaleza material y efectiva del pecado original en su realidad histórica. Lo cierto es que el hagiógrafo presenta este pecado como el prototipo de la soberbia, que termina humillada; él señala, en primer lugar, la actitud fundamental que entraña el pecado como transgresión de la Ley divina y rebelión frente a Dios. El problema es, pues, si el hagiógrafo quería quizá, al mismo tiempo, anatematizar una práctica pecaminosa determinada que se iba extendiendo en Israel o constituía un peligro especial para este pueblo, y con esta intención presentaría el pecado original, que vino a ser la causa de toda la miseria humana,

como de especie idéntica a la de esta práctica. Sería ésta una tendencia secundaria del relato, una tendencia que podría deducirse de ciertos indicios y alusiones más o menos vagos.

Sólo planteando así el problema, ofrecemos a la interpretación sexual una posibilidad. Pero, aun así, ha de ser, a nuestro juicio, resueltamente rechazada. Es posible que en el relato se den tendencias secundarias. Corresponde plenamente al carácter de este hagiógrafo, según él se nos ha dado a conocer hasta ahora, la preocupación reflexiva por elegir el ropaje concreto necesario a su relato. También aquí, por tanto, su elección estará condicionada por *un determinado fin doctrinal o pastoral.* ¿Se habría dirigido, pues, su atención especialmente hacia lo sexual?

UNA GRAN DIFICULTAD

Dada la forma del relato, no es fácil suponer un pecado sexual entre los primeros padres, destinados expresamente a fundirse en una sola carne, sobre todo si nos dejamos guiar de la fantasía bíblica y no de la moderna. No estaremos autorizados a pensar en un pecado excesivamente refinado a no ser que la Ley y los profetas lo hagan verosímil; y éste no es el caso. Un adulterio —el grave y común delito en esta materia— no es posible mientras tenga valor el acertado dilema de San Agustín contra el comercio extramatrimonial: una de dos: o podían unirse o no podían; si no podían, naturalmente no lo hicieron; pero, si podían, les estaba permitido, a no ser que se suponga que ellos se encontraban obstaculizados por las actuales formalidades de la vida ciudadana *(De Gen. ad lit.,* lib. 11, cap. 41, n. 57: PL 34, 452). Este argumento tiene su fuerza. El relato del paraíso quiere enseñar, sin duda, cómo organizó Dios la naturaleza, cuál es el carácter y la finalidad de las relaciones entre hombre y mujer.

Ahora bien: la esencia de la moralidad humana consiste en querer ser de hecho lo que se ha de ser en virtud de la ley divina impuesta a la naturaleza. Aquí se trata de los primeros *padres,* que son los primeros llamados a hacer lo que después de ellos hacen todos los padres de manera legal y laudable para la propagación del género humano. *Un relato que intenta precisamente explicar y legitimar el fenómeno universal del matrimonio no puede, sin una contradicción radical, convertir en el gran pecado del primer hombre y la primera mujer su comercio sexual normal,* por el hecho de que Dios, mediante una prohibición positiva, hubiera limitado su voluntad expresada tan claramente en el momento de la creación (téngase presente la íntima conexión entre creación y bendición del matrimonio). Dios crea una *pareja de esposos,* y con esto está dicho todo.

Además de este dato y otros muy significativos del mismo relato, puede también hacerse referencia al mandato *«creced y multiplicaos»* con que el hagiógrafo de *Génesis* 1, a su manera, pero probablemente con precisión, refleja la intención de *Génesis* 2; y también a la concepción bíblica en esta materia (oprobio de la esterilidad, etc.). Israel no padece complejos sexuales. En su tiempo, los grandes delitos morales son llamados abiertamente por su nombre y condenados: «Nadie hace tal cosa en Israel.» Por otra parte, las «madres de Israel», Sara, Rebeca, Raquel, son altamente consideradas, y las mujeres de Israel esperan de la bendición de Yahvé la misma fecundidad que hizo un día a Israel numeroso como la arena a orillas del mar. Según esto, nuestro hagiógrafo no puede querer decir que el pecado original consistió en que el primer hombre tuviera comercio carnal con aquella que estaba destinada a ser madre de todos los vivientes. La acción de los primeros padres debió de ser para Israel digna de condena y de reproche y contener una advertencia para que éste se guardara de seguir su ejemplo.

Resumiendo: si tomamos el relato según se nos presenta, la extendida interpretación sexual no tiene cabida. Siempre que los especialistas (en cuanto a los numerosos aficionados que se han ocupado de la cuestión, podemos tranquilamente dejarlos a un lado) parecen inclinarse en favor de esta interpretación han llegado a su tesis por uno o varios de estos caminos:

1.º Muchos de ellos alteran radicalmente el relato: hacen de él un relato distinto, reconstruyendo «el mito primitivo» a partir del texto actual. Entonces resulta posible suponer, por ejemplo, que los primeros padres fueron puestos en la disyuntiva de elegir entre un no morir personal y un seguir viviendo en la descendencia *(posterity or inmortality)*. Otros pueden suponer —la teoría es casi clásica— que el relato era originariamente un mito psicológico que intentaba plasmar el paso de la niñez a la adolescencia, y entonces se referiría de modo especial al despertar de la conciencia sexual o a la primera experiencia sexual. Puesto que éstas y semejantes opiniones están en abierta contradicción con el texto actual, no necesitamos ocuparnos de ellas. El hombre, en efecto, recibe una prohibición, conoce a su mujer como mujer; muestra, por tanto, poseer conciencia moral y sexual, etc.

2.º Otro camino de evitar las contradicciones antes citadas es pensar en una acción sexual antinatural con todos los nuevos aspectos que ésta podría adoptar. Y pocos aspectos han quedado sin ser propuestos.

3.º Finalmente, puede pensarse en una acción sexual que en sí era buena, pero que se hizo mala por determinadas circunstancias. Nosotros mencionamos esta teoría sólo porque no comprendemos qué relación tiene con la interpretación sexual. A quien conoce las complicadas modalidades con que suelen defenderla

serios estudiosos, no le produce ya ninguna sensación. Todo se convierte en un problema secundario bastante inútil, como tantos otros que conoce la exégesis. Característico de la situación es lo siguiente:

Desde hace algunos años, el profesor de Lovaina J. Coppens defiende, con ciertas reservas, una interpretación sexual. Algunas ideas de ésta han llegado a ser conocidas incluso fuera de los círculos especializados, de suerte que muchos se preguntan: ¿adónde va a parar todo esto?; y piensan: algo se esconde detrás de todo ello. Quien tenga la posibilidad de estudiar la opinión del referido autor podrá constatar inmediatamente que él rechaza la interpretación sexual corriente con argumentos decisivos, de los que este capítulo sólo ha tocado algunos. Coppens recorre los tres caminos antes citados para llegar a un relato sexual a partir del relato en su forma actual.

1.° El elemento sexual se encuentra sólo en el «fondo», en el «horizonte» del relato, quizá sólo en la fuente que utilizó el hagiógrafo. Por eso, éste no la incluyó en su enseñanza, e incluso intentó eliminarla adrede («palimpsesto»). Pero diversos detalles y algo insinuado entre líneas apuntan todavía en esta dirección.

2.° El pecado a que así se alude consistiría en que la mujer se sustrajo a su deber conyugal tanto con respecto a su marido como a la carga de los hijos. Posteriormente, el hombre le apoyó en esa rebelión. Tenemos, por ejemplo, el dato de la serpiente, un animal que en el Antiguo Oriente simboliza la sexualidad, porque recuerda particularmente al sexo masculino, representada a menudo junto a divinidades de la fecundidad, las cuales evidentemente fueron muy veneradas en Canaán, sobre todo en conexión con una figura femenina desnuda. Ahora bien: Eva entró en relación con la serpiente, mientras parece abandonar a su marido. Según esto, la sentencia la condena a amar

a su marido y a tener muchos hijos. Sólo entonces saluda Adán a su mujer, ya convertida, como madre de todos los vivientes. Sin notable alteración, el texto sobre el fruto prohibido: *apetecible para alcanzar ciencia,* podría traducirse: *apetecible para ser estéril* (*Génesis,* 3, 6). Por otra parte, es un tema conocido que determinadas plantas pueden fomentar o impedir la concepción. En la edición holandesa (1946) de su monografía sobre esta cuestión, Coppens se inclina a interpretar estos datos y algunos otros como alusiones a un pecado sexual antinatural o como restos de un relato sobre un pecado de esta clase.

3.° En la edición francesa (1948), más extensa, se muestra inclinado a prescindir de esta interpretación sexual demasiado concreta. El tono sexual del relato le parece inequívoco, pero es más sencillo buscar la solución en la dirección siguiente: para apartar a Israel de cultos cananeos, en los que desempeñaban un papel importante los desenfrenados ritos de la fecundidad, el hagiógrafo presenta el pecado de Adán y Eva como si ellos hubieran querido realizar su vida conyugal prescindiendo del Creador, bajo la tutela y bendición de divinidades paganas, de las que esperaban la fecundidad. La figura de la serpiente tiene aquí la misión de recordar a Israel el ambiente religioso en que vivía y a cuya tentación estaba tan fuertemente expuesto. Israel puede ver ya en Adán y Eva la desgracia que trae este paganismo. Los primeros padres cometieron, pues, un pecado contra la santidad del matrimonio y su consagración a Yahvé; por tanto, cometieron propiamente —aunque esto no lo dice Coppens— *no un pecado contra el sexto mandamiento, sino contra el primero.*

Nosotros no nos ocupamos de la opinión de Coppens; de lo contrario, deberíamos haberla reproducido más por extenso. La hemos utilizado sólo como ejemplo para caracterizar la interpretación sexual. Su es-

tudio contiene, por lo demás, mucho que podría aprovecharse bien, o incluso mejor, en otra interpretación. De ello esperamos nosotros servirnos no sin provecho en el capítulo siguiente. En él trataremos algunos datos sobre los que suele hacerse hincapié, con lo cual daremos por terminada la cuestión.

25

CRITICA DE LA INTERPRETACION SEXUAL

El árbol de la vida otorga vida eterna (*Génesis,* 3, 22). También el árbol de la ciencia —literalmente: *árbol del conocimiento del bien y del mal* (2, 9. 17)— se llama así debido a su eficacia: quien de él come, conoce el bien y el mal (3, 5. 22). El relato emplea cuatro veces la fórmula *conocimiento del bien y del mal.* Fórmula que es una clave del relato, aunque, por desgracia, misteriosa. Esta puede tener más de una significación, y es posible que el hagiógrafo quiera jugar con ella. La fórmula no da pie al sentido sexual (A). Pero entonces es más difícil determinar su significado (B). Nosotros nos ataremos lo menos posible a una opinión y no entraremos en pormenores. Más vale una afirmación vaga y verdadera que concreta y falsa. De todo lo que el relato dice sobre los árboles y, entre otras cosas, sobre la serpiente, es probable que el hagiógrafo busque apoyo en concepciones populares de tinte mágico, aunque sólo sea para hacerlas servir a las necesidades morales y religiosas de Israel. Por eso las funciones del árbol del conocimiento y su nombre, según de qué texto se parta, pueden explicarse en direcciones bastante diversas, que no se han de forzar en busca de una síntesis que ni siquiera el relato mismo logró tal vez alcanzar por completo.

EL CONOCIMIENTO DEL BIEN Y DEL MAL

A. El verbo *conocer,* en su significado bíblico habitual, aparece cientos de veces. Este significado añade,

como es sabido, al valor expresivo de nuestro «conocer», concebido enteramente como algo de naturaleza intelectual y teórica, un fuerte matiz afectivo y práctico. Sólo en algunos casos perfectamente identificables se emplea este verbo como eufemismo por *conocer a alguien de manera sexual*. Los partidarios de la interpretación sexual suelen apoyarse en este significado. Pero éste es un grave error de método. Sólo cuando esté probado el sentido sexual del relato podrá pensarse en este sentido especial de *conocer*. Y aun en este caso habría que llegar a la afirmación de que no puede hablarse de *conocer* en sentido sexual, porque falta un objeto «conocible». «Conocer» el bien y el mal (en la acepción dicha) no tiene sentido. El elemento sexual no puede, por tanto, residir en este *conocer*.

Se ha probado con *el bien y el mal*. Estos términos tan genéricos tendrían aquí un contenido peculiarísimo, a saber: el placer y la carga del matrimonio. De nuevo el mismo error de método. Nótese, además, que no se puede aducir ni un solo pasaje bíblico en que *bien* tenga un significado sexual.

Baste haber tocado brevemente este «argumento». Si decimos esto será porque tenemos a mano algunas sólidas pruebas en contra. Propiamente, no era necesario hablar de esto, ya que la fórmula *conocer el bien y el mal*, en esta forma u otra análoga, aparece bastante a menudo en el Antiguo Testamento y siempre apunta en una dirección totalmente distinta. La investigación de los paralelos bíblicos es el método de trabajo más obvio y sano y el primero que se impone en estos casos discutidos. Muchos han llevado a cabo esta investigación con escrupulosidad. Ciertamente, no llegan a los mismos resultados cuando se trata de la matización precisa de la fórmula; sin embargo, el alcance general de la fórmula está bien definido y encaja perfectamente en el relato del paraíso.

Esto último no podría decirse quizá de la interpre-

tación sexual. El conocimiento del bien y el mal es un privilegio de los habitantes del mundo divino (*elohim*). Comiendo el fruto, el hombre quiere apropiarse este conocimiento para así llegar a ser semejante a esos elohim. Y esto no sólo es presentado por la serpiente en la tentación, sino que también parece haber ocurrido en realidad, puesto que Yahvé Elohim —en el versículo más difícil del relato— afirma: «He aquí que el hombre ha llegado a ser como uno de nosotros por lo que respecta al conocimiento del bien y del mal.» ¿Cómo puede caber aquí una interpretación sexual? La idea de Israel acerca del mundo supraterreno lleva el sello del yahvismo. En ella no hay lugar para el sexo. Esto pertenece al politeísmo, donde junto a un dios supremo es necesaria una madre de los dioses con hijos e hijas. Yahvé es el único Dios nacional del Antiguo Oriente que no tiene consorte. ¿Cómo entonces en un relato totalmente yahvista puede ser la experiencia sexual un privilegio de los elohim? ¿Cómo puede el hombre precisamente por ese conocimiento llegar a ser como los elohim? Y esto prescindiendo del hecho de que en el relato la experiencia sexual no le es celosamente prohibida a los primeros hombres; al contrario, Yahvé Elohim les ha concedido la capacidad para ella.

Se considera un gran delito del hombre el que se apropie el lugar de los elohim. Este afán tiene tantos paralelos bíblicos, que no cabe entenderlo erróneamente: lo que el hombre anhela formalmente no es un bien carnal, sino espiritual (cf. el capítulo precedente). Ahora bien: la fórmula tiene un uso inequívoco y es extraordinariamente idónea para expresar este anhelo por un bien espiritual: querer conocer el bien y el mal es prácticamente lo mismo que querer ser *semejante a los elohim*, y, por otra parte, en el relato se equipara a *querer alcanzar sabiduría* (3, 6). La transgresión material del primer hombre puede, o no, caer en el ámbito de lo sexual; de todos modos, la fórmula en el

relato tiene la función de dar expresión a la especie formal del pecado original.

B. La fórmula *el bien y el mal* puede significar todo lo posible. El hebreo utiliza, en efecto, a veces dos términos opuestos, no ya por razón de esos mismos términos, sino más bien para expresar una totalidad; *el bien y el mal* son, según esto, como dos extremos, en los cuales la atención se dirige preferentemente a todo el ámbito intermedio («del bien al mal», *Génesis,* 31, 24; 2 *Samuel,* 13, 22). Labán y Betuel dicen a Rebeca: «Esto viene de Yahvé, nosotros no podemos decirte ni bien ni mal», esto es, no podemos aducir nada en contra (*Génesis,* 24, 50). Con una negación, «el bien y el mal» significa *nada;* sin negación, *todo,* en el sentido de *todo lo deseable.* Compárense los dos textos paralelos siguientes, que son además interesantes por el carácter supraterreno atribuido al conocimiento de que se habla: «El rey es como enviado de Dios, que sabe entender *el bien y el mal»,* y «el rey es sabio como un enviado de Dios, que conoce cuanto pasa sobre la tierra» (2 *Samuel,* 14, 17. 20).

Pero es también posible que insista en los extremos mismos, como en los textos que aluden al difícil arte del juez, *que ha de discernir entre el bien y el mal* (1 *Reyes,* 3, 9). Puesto que la misma expresión puede tener diversos matices, en el relato del paraíso lo más seguro es tener en cuenta ambos matices, máxime teniendo en cuenta que en ambos casos resultaría que el hombre, al pretender conocer el bien y el mal, anhela un conocimiento sobrehumano.

Pero por dos motivos preferiríamos no decir que los primeros hombres anhelaron la «omnisciencia». No está claro, en efecto, que el hagiógrafo con la fórmula aluda exclusivamente a ese *conocimiento universal,* máxime siendo éste, por lo demás, un privilegio divino. Dado que el relato sitúa al hombre tan expresamente ante la elección entre el bien el mal, y dado que los términos *bien* y *mal* encajan perfectamente en la si-

tuación, debe estar contenido en la fórmula también el *conocimiento discriminante.*

En consecuencia, el pecado del hombre no consiste en una desmedida ansia de saber. Este «saber» es perfectamente comprensible. El conocer hebreo es, además, práctico en el sentido de que es más o menos creador; pensar algo, pronunciar su nombre, significa ejercer un influjo real, alcanzar poder sobre ello. Así se explica que también el conocimiento discriminante del bien y el mal pueda ser un privilegio sobrehumano. Los elohim conocen el bien y el mal, es decir, son sus señores y dueños, tienen el derecho de decidir. Para el hombre, la norma del bien y el mal está en un mundo superior al suyo, al cual ha de someterse. El no puede hacer simplemente lo que quiere, no puede hacer todo lo que le agrada (aspecto universal de la fórmula). Pero el hombre se ha apropiado ese derecho: quiere conocer el bien y el mal como los elohim; en una palabra: anhela la *autonomía moral.* Con cada acción pecaminosa el hombre trastorna los valores fundados en un orden superior: llama bueno a lo que es malo, y viceversa (cf. *Isaías,* 5, 20; *Amós,* 5, 14s); escoge el mal como si fuera bueno, porque lo encuentra bueno (aspecto discriminante de la fórmula).

Así entendida, la fórmula alude a un conocimiento que posee todas las propiedades que le atribuye el relato. Es un conocimiento reservado al mundo de los elohim, conocimiento que no poseía el hombre en el estado de inocencia, pero que se apropió por el pecado, y ha pasado a ser desde entonces patrimonio de la humanidad caída, puesto que ésta en su inclinación al mal echa mano de este conocimiento prohibido en todas las acciones pecaminosas; un conocimiento, por lo demás, que lleva consigo el mismo desengaño que experimentó el primer hombre.

La serpiente afirma que, comiendo el fruto, «se abrirán sus ojos» —expresión bíblica que designa un conocimiento de orden superior—; mediante un conocimiento que sólo los elohim poseen, serán semejantes a éstos. El relato dice, aludiendo claramente a la tentación, que de hecho sus ojos se abrieron, y conocieron. El contenido de este conocimiento es decepcionante: *«conocieron que estaban desnudos»*. Pero es un conocimiento: el hombre se ha enriquecido con una experiencia. Sabían, sin duda, que estaban desnudos, pero aún no *tenían conocimiento* de ello; aún no lo habían sentido mutuamente como algo vergonzoso (2, 25). Ahora experimentan por primera vez su desnudez de la manera que es característica al hombre en su estado actual.

El relato describe, de una vez para siempre, el desarrollo de la caída, sobre todo la contradicción entre lo que el hombre se promete con su pecado y lo que éste de hecho le acarrea. Sólo modernamente se ha querido ver en esta desnudez algo sexual. Para acercarnos al sentido bíblico deberíamos traducir más bien: se dieron cuenta de que se encontraban en la más absoluta indigencia. *Desnudez es signo de vergüenza y deshonor, de impotencia y desamparo.* El hombre, al pretender orgullosamente escalar la esfera de los elohim, se siente al punto reducido a su humanidad desnuda, que por sí misma no es capaz de nada. Compárense, por ejemplo, los pasajes proféticos de los que citamos aquí sólo algunas frases.

Cuando Yahvé llamó a Moisés, encontró a Israel desnudo: «Yo extendí sobre ti el borde de mi manto y cubrí tu desnudez. Te vestí con vestidos preciosos... Te adorné con joyas. Así fuiste ataviada con oro y plata; tus vestidos fueron de damasco y seda». Pero Israel fue infiel y corrió tras los dioses de otros pue-

blos. Por eso «... te entregaré a ellos, y ellos arrancarán de tu cuerpo los vestidos, arrebatarán tus joyas y te dejarán completamente desnuda» (*Ezequiel,* 16, 8-13. 39).

Conviértase Israel, «... de lo contrario, lo desnudaré por completo y lo dejaré como cuando nació» (*Oseas,* 2, 5).

Continuando la analogía entre el primer hombre e Israel, podríamos decir que el primer hombre por sí mismo está enteramente desnudo, es un pobre niño expósito [1].

El hombre tiene que agradecer toda su dignidad y todos sus privilegios al Creador. Con razón podemos hablar aquí «del vestido de la gracia». Por el pecado vuelve el hombre a un estado de naturaleza, pero de naturaleza herida: el pecado convierte en «expoliación» la desnudez que es propia del hombre por naturaleza. La desnudez original de Israel no es un oprobio, sino que hacía resaltar lo inmerecido de su elección. Pero tras el pecado de Israel las cosas cambiaron. Compárese la diferencia entre *nudus* y *spoliatus,* de que habla la teología, para señalar la diferencia entre *natura pura* y *natura lapsa.*

El relato mismo da a entender que nosotros debemos investigar en esta dirección. Dicha desnudez se refiere a algo más que al cuerpo. Contra ella de nada sirve un ceñidor de hojas de higuera o una piel de animal: a partir del pecado original, el hombre, pese a haber cubierto su desnudez corporal, sigue sintiendo la misma vergüenza y temor ante Dios. El sentimiento del pudor sexual no es más que una manifestación, por lo demás bastante expresiva, de esta vergüenza. El hagiógrafo tiene predilección por detalles sugestivos de este género, concretando así el despertar de lo infe-

[1] Los primeros hombres, *dotados de gracia inmediatamente,* nunca conocieron este estado. Si *Génesis* habla de su desnudez, lo hace con una intención doctrinal totalmente distinta.

rior en el hombre, en todo el terreno de la concupiscencia. La mención de la desnudez no prueba, pues, de ninguna manera, que el relato se mueva en el ámbito de lo sexual.

LA SERPIENTE

En el Antiguo Oriente, la serpiente está asociada a tantas ideas, que una vez más ha de calificarse de metódicamente erróneo utilizar la serpiente como argumento de una interpretación sexual. No está demostrado, ni mucho menos, que la serpiente sea un símbolo eminentemente sexual, y menos aún que aparezca en el relato del paraíso como tal. Las palabras con que la serpiente reviste la tentación y el hecho de que sea llamada el «animal más astuto» apuntan en una dirección que discurre en sorprendente paralelismo con el *conocimiento del bien y el mal.*

El hagiógrafo parece que considera necesario decir que la serpiente es un animal creado por Yahvé Elohim, y además insiste en que es un animal despreciable. Esta insistencia hace suponer cierta polémica. El papel que el hagiógrafo atribuye a la serpiente supone en sus oyentes cierta familiaridad con la idea de que la serpiente es una especie de animal divino, un animal sagrado, que puede estar en relación con el mundo de los dioses. En Canaán no es un animal funesto, sino, por el contrario, un animal que da vida y fecundidad. Por doquier se encuentra la serpiente representada de maneras diversas, a menudo quizá como simple motivo ornamental o complemento decorativo, pero también ciertamente como emblema de ciertas divinidades, sobre todo de una diosa cananea de la fecundidad. La interpretación sexual encuentra aquí algún apoyo, pero tanto los datos cananeos como los bíblicos no se prestan a limitar el significado de la serpiente precisamente a este aspecto.

En relación con el papel que desempeña en la ma-

gia, la serpiente tiene también carácter de «animal de la sabiduría», animal que posee el secreto de un conocimiento superior, divino. *Sabiduría* y *vida* están, por lo demás, íntimamente relacionadas; en la serpiente encontramos unidos ambos conceptos, y en el relato del paraíso parece que podemos encontrar huellas de ambas características. Según esto, no es tan extraño que la serpiente pueda hablar, que parezca saber más acerca del secreto del árbol del conocimiento y que causen impresión sus palabras: «No moriréis.» El hagiógrafo puede haberse servido de ideas conocidas para dibujar la figura de la serpiente y, al mismo tiempo, terminar definitivamente con tales concepciones: *la serpiente no es un animal benéfico, sino un animal maldito, que da no la vida, sino la muerte.*

Más que contra una determinada práctica sexual, el hagiógrafo parece polemizar, y por cierto de paso, contra el politeísmo cananeo y todo lo que con él se relaciona. Teniendo en cuenta los nuevos datos que poseemos sobre la religión cananea, la serpiente puede muy bien ser una evocación concreta del paganismo local con sus prácticas cultuales. Esto podría explicar por qué el hagiógrafo ha elegido precisamente la serpiente para ofrecer una representación plástica del poder espiritual del mal. Así, la moral práctica del relato resulta bastante clara para Israel. El relato del paraíso puede así colocarse inmediatamente en el ámbito de la ley y de la predicación profética. Durante todo el período sedentario de Israel, el yahvismo se vio amenazado de un sincretismo con el baalismo. Israel se sintió fuertemente inclinado a esperar su salvación de las divinidades locales. En este relato podía verse adónde lleva ese camino. Sólo la fe y la obediencia a Yahvé, la docilidad ante su ley, dan vida y salvación (cf. *Deuteronomio,* 30, 15-20).

Por eso, difícilmente podremos considerar la interpretación sexual como una interpretación arbitraria y forzada de datos aislados, de modo que los autores no

los entienden a partir del contexto, sino que a tenor de ellos pretenden violentar todo el resto del pasaje. Tal interpretación, además, da al traste con el alcance universal del relato, que no ha de ser tomado como caracterización y ambientación de un pecado concreto, sino del pecado como tal.

No nos hemos ocupado de aquellos que llegan a una interpretación sexual no por caminos exegéticos, sino ideológicos (por ejemplo, Mayrhofer). Partiendo de datos muy diversos (concepción virginal de Cristo, circuncisión, el hecho de que el pecado original se transmita por generación, la intensidad de la concupiscencia en materia del sexto mandamiento, etc.), deducen algunos un pecado original sexual, infiriendo de la naturaleza del mal y del remedio la naturaleza de la causa. Algunos espíritus que sienten placer en ocuparse de grandiosas concepciones y hermosas síntesis están siempre dispuestos a ello, mientras que prácticamente se niegan a admitir otras ideas. Nosotros no necesitamos intentar ese camino, pues no tiene nada que ver con la exégesis del *Génesis*.

26

LA SENTENCIA

El relato de la tentación y la caída, que delata un buen conocimiento del hombre, adquiere nueva tensión dramática en la precisa descripción del encuentro entre Yahvé Elohim y los pecadores. La idea que de Dios tiene el hagiógrafo corre ahora paralela con el conocimiento que tiene del hombre. El Dios de Israel es un Dios vivo al que nadie puede sustraerse. Es terrible caer en sus manos, pero éste es también el único camino de salvar lo que aún hay de salvable: El no abandona al hombre en la estacada. Acude inmediatamente. En el mismo momento en que triunfa el poder del mal, El toma las riendas en su mano. La sentencia es inevitable. Esto no es, a fin de cuentas, más que la solemne afirmación y, en parte, la sanción del estado en que el hombre se ha sumido por su pecado. Pero es la sentencia de un Juez misericordioso, pues al mismo tiempo es Protoevangelio. No se trata sólo de la justicia vindicativa que persigue al hombre; adivinamos en lontananza la parábola del Buen Pastor, que busca la oveja perdida.

«DIOS PASEA AL ATARDECER»

El modo como Yahvé Elohim da a conocer su presencia no es tan claro como suele suponerse. La traducción menos probable de *Génesis,* 3, 8, es ésta: «Entonces oyeron la voz de Yahvé Elohim, que se paseaba

en el jardín a la brisa del día.» Yahvé Elohim no habla todavía; por tanto, ellos no oyeron su voz, sino, a lo sumo, el «rumor» de sus pasos: le oyeron venir.

Nosotros preferimos, sin embargo, relacionar con «rumor» el participio que aquí se ha traducido por «pasearse». De esta manera, se desvanece el idilio del paseo de Yahvé en su propio jardín a la fresca brisa, que en Palestina como en otras partes, los días de sol, sopla al mediodía desde el mar. Este «viento del día» parece tener una función totalmente distinta que la de facilitar a Yahvé un paseo. Según Vaccari (*Verbum Domini,* 1941, 141-43), el hagiógrafo quiere decir que la presencia de Yahvé se revelaba mediante un susurro en las hojas: ellos oían el rumor (*qôl* = toda clase de rumor, uno de los cuales es la voz) de Yahvé Elohim, que se difundía (*mithallêk* = que iba de un lado para otro) por el jardín en la brisa del día. Son muchas las razones que apoyan esta traducción. Semejante alusión plástica a la cercanía de Yahvé, que deja, no obstante, en penumbra su ser santo, encaja perfectamente con la presentación que de Dios hace el relato y es ilustrada, al mismo tiempo que hecha probable, por *2 Samuel,* 5, 24: «Cuando oigas rumor (*qôl*) de pasos en las copas de las balsameras, prepárate a toda prisa, pues entonces marcha Yahvé delante de ti», y por la teofanía, descrita minuciosamente con tendencia teológico-didáctica, con la que fue favorecido Elías: de repente pasó Yahvé, pero El no está en el huracán, ni en el terremoto (*non in commotione Dominus!*), ni en el relámpago. «Pero tras el relámpago llegó un suave rumor. Tan pronto como Elías lo oyó, cubrió su rostro con el manto, y hasta él vino una voz que decía...» (*1 Reyes,* 19, 11ss).

La traducción: «Entonces oyeron la voz de Yahvé Dios tronar por el jardín, mientras se levantaba el viento del día» (Van den Oudenrijn), apoya la construcción de la frase que hemos propuesto, pero le da una interpretación totalmente distinta: concibe «la voz de Yah-

vé» como una metáfora del trueno, según sucede realmente en algún que otro salmo.

Inmediatamente sigue el interrogatorio. Primero del hombre, después de la mujer. La serpiente no es interrogada, porque su culpa es del todo evidente: ella no tiene disculpa, obró por pura maldad, pues en el relato constituye el camuflaje del poder del mal, del elemento enemigo de Dios.

Al interrogatorio sigue, en orden inverso, la sentencia: primero, la serpiente; después, la mujer, y, por último, el hombre.

ESTRUCTURA DE LA SENTENCIA

En la sentencia se presenta de nuevo todo el problema del paraíso. Todavía no ha llegado el momento de una solución definitiva. Por ahora hemos de darnos por satisfechos si logramos determinar exactamente dónde reside la dificultad.

La sentencia contiene varios elementos que, evidentemente, se consideran como castigo y que, sin embargo, son connaturales al ser castigado. Donde más claro aparece esto es en el caso de la muerte concebida como castigo de un hombre mortal por naturaleza. Con razón se concluye de aquí el *privilegio de la inmortalidad*. Pero no puede hacerse lo mismo con toda la sentencia: no podemos suponer que la serpiente, de modo sobrenatural, hubiera sido dotada de pies. Lo que por naturaleza es propio de la serpiente —arrastrarse sobre el vientre, «comer polvo», ser un animal peligroso del cual el hombre ha de guardarse («enemistad»)—, le es impuesto como castigo. ¿Fue entonces distinta anteriormente? Esta es una conclusión «absolutamente irracional», opina Santo Tomás, «pues la naturaleza de los animales no se cambió por el pecado del hombre» *(Summa Theol.,* I, 96 a. 1 ad 2). El exegeta español Alonso de Madrigal «el Tostado» († 1455), en

el que pueden encontrarse sugerencias de toda clase —entre otras, la citada opinión de que Yahvé se manifiesta en el «viento del día»—, termina por formular la dificultad de este modo: ¿cómo una cosa que por naturaleza pertenece a la serpiente puede ser al mismo tiempo un mal? En medio de variadas y prolijas consideraciones, se le escapa una pequeña frase tan acertada como breve: *Istud malum magis est in homine quam in serpente:* el mal reside más en el hombre que en la serpiente. La observación es exacta. Para poner de relieve la mutación religiosa que ha tenido lugar en el hombre, el hagiógrafo hace que toda la naturaleza cambie también. Al mismo tiempo —probablemente con una segunda intención polémica—, utiliza las propiedades naturales de la serpiente para caracterizar la vileza del demonio. Lo que parece suponer el relato respecto de una mutación física de la serpiente ha de considerarse como un medio de expresión para enseñar algo que tiene lugar en el plano humano y religioso.

Hasta aquí todo va bien, pero así no podemos seguir adelante. El castigo de la mujer consiste en los dolores del parto y la sumisión a su marido; el castigo del hombre, en el trabajo penoso y la muerte. Este último castigo consiste en que el hombre pierde el privilegio de la inmortalidad. Espontáneamente surge aquí la pregunta de si los demás castigos suponen también un estado anterior de privilegio. ¿Hasta dónde se extendía éste? *El relato en toda su extensión tiene una estructura homogénea.* En primer lugar, pertenece al dogma el hecho de un estado original del privilegio querido por Dios (inmortalidad). Pero es «absolutamente irracional» suponer tal privilegio incluso en los seres inferiores (por ejemplo, los animales). ¿Dónde se encuentra la frontera en que termina el contenido doctrinal y comienza el ropaje literario? ¿Qué hemos de opinar, sobre todo, acerca del privilegio de la «impasibilidad»?

Es una opinión teológica comúnmente admitida que el hombre en su estado de privilegio estaba inmunizado contra la enfermedad y el dolor. Antes se sabía con bastante precisión cómo había que concebir esto. Allí estaba, en efecto, el *árbol de la vida* con su eficacia maravillosa, y por parte de otros hombres y de los animales no existía peligro a causa de la paz paradisíaca; el hombre estaba dotado de un *conocimiento especial,* de manera que no había lugar para error, decepción o sorpresas desagradables, y, por si esto no bastara, una *providencia especial* podía siempre prevenir cualquier desgracia. Toda esta concepción está evidentemente condicionada por una interpretación demasiado literal del texto bíblico. Por eso se han abandonado ya varios puntos, que, si se siguen tratando en los manuales, es porque forman parte de un repertorio obligado, pero sin convencimiento ni nueva investigación. Se siente una clara impresión de estar fuera de la realidad asequible cuando se comienza a discutir sobre la cuestión de si el primer hombre podía errar y hasta dónde se extendía el conocimiento que él poseía como *maestro del género humano e inventor del lenguaje* (cualidades que, evidentemente, se relacionan con una exégesis insostenible de la escena de la imposición de los nombres).

Un manual de 1950 aduce cuatro argumentos en favor de la impasibilidad.

1.º Según el relato del paraíso, el hombre se encontraba en un estado de dicha.

2.º La sentencia presenta el dolor y el sufrimiento como una consecuencia del pecado.

Naturalmente, estos dos argumentos son insostenibles, puesto que el sentido exacto del texto bíblico es dudoso.

3.º La doctrina de los Santos Padres.

A este respecto se ha de notar que los muchos textos patrísticos aducibles no tienen aplicación mientras no se haya investigado qué es lo que queda de sus afirmaciones, una vez que en ellos se hayan eliminado todos los elementos que tienen su origen en un comentario servil a la letra del relato.

4.° La relación entre impasibilidad e inmortalidad. Actualmente, parece ser éste el argumento principal. Su valor depende de la suposición de que al privilegio de la inmortalidad correspondía desde un principio una cualidad física *presente ya en el primer hombre* (y que después de la caída sólo con dificultad pudo serle arrancada, como demuestra —cosa que podía suponerse en esta línea de pensamiento— la longevidad de los patriarcas).

Sin invadir el terreno de la investigación teológica, podemos observar que la impasibilidad difícilmente llega a conciliarse con el mundo que conocemos; ésta exigiría un medio material estructurado de otra manera, otro clima, otra flora y otra fauna, mientras que ya Santo Tomás afirmaba que todo ello nunca tuvo una estructura distinta. Esto resulta aún más evidente cuando examinamos por separado los castigos que, además de la muerte, fueron impuestos al hombre.

LOS CASTIGOS

El *trabajo* no es un castigo, no sólo cae dentro de la naturaleza del hombre, sino que incluso se puede armonizar con su estado paradisíaco. El relato hace consistir el castigo en la *dureza* del trabajo. Pero ya las condiciones naturales del suelo exigen de por sí un trabajo «con el sudor de la frente».

¿Es que el suelo fue de otra manera antes del pecado? El relato es consecuente y dice que sí: a consecuencia del pecado, la tierra fue maldecida, y sólo entonces comenzó a producir cardos y espinas. Es «abso-

lutamente irracional» tomar esto al pie de la letra y entenderlo como una información de carácter biológico. Por tanto, el relato no querrá enseñar tampoco que el trabajo humano, considerado simplemente *como esfuerzo físico,* fuera distinto antes y después del pecado. «El mal está en el hombre.» El hombre ha cargado con una maldición. Su situación religiosa ha cambiado. El contempla el mundo material con ojos distintos, se sitúa ante él y lo experimenta de manera distinta. El relato expresa esto sugestivamente, presentándolo como si el mundo se comportara de manera distinta frente al hombre. Pero ¿cómo se puede armonizar el «duro» trabajo con la impasibilidad?

San Pablo enseña que el hombre es cabeza de la mujer, pero no ve en ello un castigo por el pecado, sino que lo deriva de la acción creadora de Dios. Puesto que en el relato la mujer fue creada, de hecho, como «ayuda» del hombre, la sentencia tampoco puede querer decir que la *subordinación natural de la mujer al hombre* sea una consecuencia del pecado, antes bien se trata de una relación natural eliminada antes del pecado por un privilegio de gracia. La sentencia apuntaría, según esto, a la degeneración de esta relación en tiranía y esclavitud, como lo muestra el paganismo en general y el mundo oriental en particular. Así, pues, la sentencia, en lugar de formular una ley, constata un hecho. Entendiéndola de tal modo, esta parte de la sentencia no ofrece dificultad, puesto que entonces el castigo no radica en la naturaleza de la cosa, sino en una lesión de la naturaleza. El lector podrá adivinar por sí mismo que probablemente es un falso problema inquirir en este relato cómo hemos de imaginarnos un parto *sin dolor de parto.* Ningún exegeta, fundándose en el relato, querrá pronunciarse aquí sobre determinadas circunstancias reales. Es misión de los teólogos investigar a fondo, y no exclusivamente por vía especulativa, sobre el privilegio de la impasibilidad.

De momento no podemos, como es a menudo el caso, hacer mucho más que mantenernos firmes en los dos extremos de la cadena. El uno consiste en el «absolutamente irracional», apoyado por la exégesis, de Santo Tomás; el otro, en el hecho dogmáticamente cierto de que el privilegio de la inmortalidad pertenece al estado de justicia original. No está del todo claro, por el momento, cómo estos dos extremos, con sus respectivas consecuencias, vienen a formar una cadena. Para eso habrá que comprender más profunda y comprensivamente y expresar en una fórmula precisa cuál es con exactitud el carácter histórico o metahistórico de los hechos que presenta el relato del paraíso.

En el curso de este libro nos hemos ocupado del paraíso en dos capítulos (14 y 15). Dado que en el proceso allí seguido no nos limitamos al medio ambiente del hombre, sino que consideramos al hombre dentro de su ambiente, ahora al final puede ser quizá útil la siguiente observación.

La existencia del hombre está caracterizada por el sufrimiento. Lo contrario se llama impasibilidad. El hagiógrafo toma de la experiencia las miserias más generales y características y les da un sentido, haciéndolas depender de una maldición que pesa sobre la humanidad a consecuencia de un primer pecado. Su relato quiere ser, en primer lugar, una interpretación religiosa y una explicación de la *realidad concreta actual.* Sólo con este fin describe el estado que precedió a dicha realidad. No puede perderse de vista que la descripción sirve para aclarar la *situación religiosa actual.* Varios autores plantean corrientemente el problema aislando el relato sobre el estado original, para averiguar qué realidad histórica correspondió a tal estado.

Hemos de hacer todo lo posible por volver al más

elemental principio de toda exégesis: la primera condición para valorar exactamente el relato de paraíso es que nuestro punto de vista coincida con el del hagiógrafo. Este pretende, en primer lugar, ofrecer una doctrina sobre el presente *lleno de miserias,* que no parece armonizar a primera vista con su fe. Así llega él a la realidad histórica del pecado original, que obstaculiza una primera voluntad salvífica de Dios. El *pasado paradisíaco* es la representación concreta de esta voluntad salvífica.

Los datos bíblicos sobre el estado que precedió al pecado no permiten una reconstrucción histórica de aquel estado, ya que constituyen sólo un juicio de valor sobre la realidad actual. El relato, en última instancia, sólo quiere decir: si Yahvé hubiera podido poner por obra su plan, el hombre y el mundo tendrían tal aspecto determinado, y, si no lo tienen, no es por culpa de Yahvé, sino del pecado, tanto el primero como el de hoy.

El creyente ha de ver, por tanto, en el pecado y en la muerte algo más que una necesidad natural.

Luego si con los datos bíblicos en la mano no se puede afirmar cuál fue la realidad pretérita que correspondió al estado paradisíaco, no obstante es cierto que le correspondió una realidad, a saber: una voluntad salvífica divina, siempre actual y operante, pero siempre también obstaculizada por el pecado.

Esta da sentido y perspectiva a la mísera existencia humana y terminará por subyugar completamente al pecado. Entonces el estado paradisíaco resulta realidad y más que realidad: lo mortal en el hombre está revestido de inmortalidad, todo será nuevo, habrá un nuevo cielo y una nueva tierra.

Los profetas, que viven en medio de un Israel pecador y desgraciado, extraen de su fe en Yahvé la certeza de la futura salvación mesiánica; a ellos les fue dado descubrir qué planes tenía Yahvé cuando escogió a Israel. El relato del paraíso lleva esta certeza a un

plano humano universal: no sin razón, la visión que Israel tiene del fin de los tiempos es perfectamente paralela con su visión del origen primero.

Si no nos equivocamos, la descripción del paraíso en el *Génesis* quiere afirmar que hay esperanza para el hombre pecador y desgraciado: su estado no responde al plan de Dios. Esto sólo se pondrá de manifiesto y tendrá plena realidad cuando haya pasado el mundo antiguo. Pues el Creador no cejará, y a pesar de todo conducirá a feliz término su plan salvífico. La formulación rotunda de esta fe es el Protoevangelio.

27

EL PROTOEVANGELIO

Génesis, 3, 15

Puesto que en el plan de nuestro libro, que concluye con este capítulo, no cabe un estudio detenido del Protoevangelio, intentaremos —sin entrar en las innumerables opiniones propuestas para resolver este complejo problema— ofrecer un breve resumen de los datos y puntos de vista que parecen suficientemente sólidos como para constituir una base general en la exégesis de este difícil texto. Además, no es necesario ni tampoco deseable responder a cada cuestión con un decidido sí o no, puesto que ciertamente no es correcto hacer preguntas demasiado concretas a un texto que, más que formulación de un pensamiento definido, es expresión de una convicción honda, aunque vaga. Es, por ejemplo, más importante mostrar que aquí se da realmente una perspectiva de salvación que determinar de qué naturaleza es esta salvación y cómo se realizará.

EL TEXTO

«Enemistad pondré entre ti y la mujer y entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza, y tú acecharás su calcañal.»

Tres datos demuestran en el texto original que no es la mujer, sino su linaje, quien aparece, en la segun-

da mitad del versículo, como antagonista de la serpiente: el sujeto pronominal de «aplastar», la forma de este verbo y el objeto pronominal de «acechar», puesto que el hebreo, junto a la forma masculina aquí empleada, cuenta también con una forma femenina. El pronombre femenino *ipsa* de la Vulgata sixto-clementina, que quizá no pertenece a la traducción original de San Jerónimo, difícilmente puede tener origen en una lección exacta pero no conservada del texto original.

A «aplastar» y «acechar» corresponde en hebreo la misma palabra *(shuf)*. Los dos antagonistas *«shufan»* entre sí, pero el uno a costa de la cabeza y el otro a costa del calcañal. De esta diferencia se ha querido concluir la victoria de uno de los dos, comparando una herida mortal en la cabeza con una lesión insignificante en el calcañal (Cristo, y en El los creyentes, vence al demonio, pero a costa del sufrimiento, etc.). Pero esta conclusión no deja de ser demasiado prematura. En esta situación concreta, la diferencia es necesaria. En la lucha entre el hombre y la serpiente, que constituye, sin duda, el punto de partida de este texto, el hombre intenta con todas sus fuerzas (por tanto, con el calcañal) alcanzar la cabeza de la serpiente, mientras ésta dirige su mordedura *mortal,* evidentemente, al calcañal de su atacante. Si lo logra, habrá vencido.

El significado normal de *«shuf»* es «aplastar». Junto a éste existe el verbo *«shaaf»,* que significa eventualmente «aplastar», pero también con toda certeza *intentar atrapar, morder,* y de aquí *acechar.* Fácilmente pudo tener lugar una contaminación de ambos verbos, puesto que el segundo tiene una consonante débil *(alef),* que puede caer en la pronunciación e incluso en la escritura, de modo que puede llegar a sonar igual que el primero. Resumiendo: puesto que en hebreo son las consonantes sobre todo las que determinan el significado de una palabra, *shuf* se presta perfecta-

mente a un juego de palabras, cosa por la que este hagiógrafo demuestra una especial predilección (*adam-adamah, ish-isshah, arôm-arum-erôm*). El sentido concreto debe, pues, deducirse del contexto, cosa que parece ha de hacerse en este caso, ya que difícilmente puede decirse que una mordedura de serpiente «aplaste» el calcañal.

Es evidente que los traductores han intentado conservar el juego de palabras. La traducción de los LXX con las que de ella derivan (entre otras, la *Vetus Latina)* emplea dos veces la palabra «acechar» *(têreô, [ob]servare);* San Jerónimo, dos veces la palabra «aplastar» (*conterere,* «machacar»). Por su parte, la Vulgata, con su traducción «mixta», tiene varios predecesores (Aquila, Ireneo, Cipriano). Estas diferencias tienen la agradable consecuencia de que la polivalencia de *shuf* recibe una base histórica y no se apoya sólo en una posibilidad filológica. La imagen empleada contribuye a que la Vulgata, abandonando el juego de palabras, refleje rectamente el sentido. Compárese la traducción de Lagrange: «lui te *brisera* la tête et toi tu le *viseras* au talon» *(Rev. bibl.,* 1897, 352). El contexto restante confirmará de nuevo que el hagiógrafo emplea rectamente ambos significados a la vez.

EL CONTEXTO

El relato del paraíso quiere explicar la situación en que el hombre se encuentra según la experiencia. Partiendo de una imagen ideal en contraste con el estado en que el hombre ahora se encuentra, el relato acaba caracterizando tal estado. Precisamente la sentencia es el medio literario con que el hagiógrafo describe este estado en sus rasgos característicos. Aquí, pues, hemos de volver a encontrar el *pensamiento religioso de Israel sobre el presente.* Ahora bien: éste no es totalmente desesperado. La desgracia no es nunca la última

palabra de Yahvé, como se deduce hasta la saciedad de la predicación conminatoria de los profetas, con la que está tan relacionada la inspiración de nuestro relato. Así hemos de esperar *a priori* una perspectiva de salvación.

En toda la historia de salvación, el plan divino se ve continuamente obstaculizado por el pecado del hombre. *La reflexión sobre este hecho ha contribuido a que naciera el relato del paraíso.* Según esto, Yahvé va ordenando su voluntad salvífica según la nueva situación originada por el pecado; es más, el pecado parece ofrecerle oportunidad de realizar su plan en una esfera más elevada. En líneas generales, esto aparece particularmente claro cuando Israel, por su pecado, se labra su ruina nacional. Israel pierde su privilegio nacional, pero el resto fiel lo encuentra en una esfera más elevada, si bien siente la pérdida de su anterior estado de privilegio como un castigo. De este modo, el hombre pierde irrevocablemente sus privilegios del paraíso; el camino al árbol de la vida está cerrado, pero no el camino a Yahvé —¿cómo sería esto posible en la mentalidad de un hagiógrafo tan firmemente creyente?—; no obstante, éste es un camino de fe, caracterizado por una dolorosa carencia.

Esta consideración general no parece forzada tan pronto como la comparamos con el *Génesis*. En él distinguimos, en efecto, dos corrientes paralelas, cuya síntesis constituye el libro en su forma actual.

El llamado relato *sacerdotal,* a cuya trama el redactor final incorporó algunos fragmentos de otro relato más antiguo, el yahvista, muestra cómo el Creador convirtió el caos en cosmos, cómo después por el pecado reapareció el caos (diluvio) y cómo, finalmente, la humanidad tuvo un nuevo comienzo en Noé, con quien Dios estableció un pacto, que ratificó y amplió mediante su pacto con Abrahán. Con ello el autor sacerdotal no hace más que desarrollar sobre una base

más amplia, cósmica, el orden de ideas que encontró en el relato *yahvista.*

Este partió de una descripción del paraíso, para mostrar después cómo por el pecado cayó sobre la humanidad y la tierra una maldición que reaparece en el diluvio y en la confusión de lenguas, pero que fue extirpada mediante la bendición sobre Sem, Noé, Abrahán y su descendencia.

Sobre este fondo comienzan a hablar por sí mismos varios datos del relato del paraíso. El rasgo delicado de que Yahvé Elohim enseña al hombre cómo ha de vestirse muestra ya que no interviene sólo para castigar. El toma sus medidas y pone límites a la desgracia. Su intervención hace posible cierto alivio. *No abandona al hombre a merced del tentador,* sino que toma partido por él: lo coloca de nuevo, por así decirlo, en el bando de Dios, frente a la serpiente como enemigo *común.* Dios aparece en escena como un padre enojado que separa a su hijo de un malvado compañero mayor que él, con el cual le había prohibido todo trato. El compañero carga con toda la reprimenda, y el hijo es la inocencia misma. Pero, tan pronto como ha arreglado las cuentas con aquél, el padre amonesta a su hijo. La sentencia contra el hombre y la mujer contiene sólo castigo, pero la sentencia contra la serpiente es el momento psicológico para una perspectiva más favorable.

Que esta perspectiva se da de hecho, lo confirma el *paralelismo entre las tres sentencias.* Por ello, no basta considerar la sentencia de 3, 15 sólo como expresión de la ruptura definitiva de la armonía paradisíaca entre el hombre y el mundo animal. Por otra parte, el versículo ha de explicarse, pues, de manera que se dé realmente un *castigo que afecta a la serpiente y sólo a la serpiente.* La mujer no puede ser afectada del mismo modo. Se la nombra aquí porque ella, que fue la víctima de la serpiente, será el instrumento por cuyo medio la serpiente recibirá su castigo, como

en la segunda sentencia es nombrado el hombre, porque él, que fue seducido por la mujer, será también el instrumento por cuyo medio la mujer recibirá su castigo, como, finalmente, en la tercera sentencia el hombre es castigado por medio del suelo, de cuyo fruto abusó.

El versículo ha de expresar, por tanto, algo más que el simple hecho de experiencia de que los linajes del hombre y la serpiente viven en pie de guerra el uno frente al otro. Igual que la sentencia contra el hombre, también la sentencia contra la serpiente acaba en un punto culminante: el Protoevangelio debe expresar, respecto de la serpiente, un punto máximo de castigo, maldición y humillación; con otras palabras: *el conflicto debe terminar en desventaja de la serpiente.* En el paraíso, la serpiente venció al hombre, lo hizo enemigo de Dios; pero Dios interviene y cambia los papeles: la enemistad viene a recaer de nuevo sobre la cabeza de la serpiente, y el hombre la vencerá.

LA SERPIENTE COMO CAMUFLAJE

El hagiógrafo tiene sus motivos (afirmación del monoteísmo y de la plena causalidad de Yahvé) para no presentar en su auténtica figura espiritual el ser maligno de carácter sobrehumano que logra entorpecer los planes de Yahvé. Puede haber tenido también determinadas razones (polémicas) para utilizar precisamente la serpiente como camuflaje. De paso, puede también indicar a Israel el peligro que se esconde en el paganismo circundante. Mediante este camuflaje, el relato adquiere los rasgos *folklóricos,* que aquí son tan sólo un *medio literario* de expresión para comunicar una verdad espiritual más profunda, como sucede también en el caso de la Torre de Babel.

Por eso las palabras del relato están escogidas de manera que son aplicables a la relación entre la ser-

piente, pero también de manera que la relación espiritual a la que el hagiógrafo propiamente apunta se transparenta de continuo a través del camuflaje. Esto ocurre sobre todo en el Protoevangelio. Pues mientras en el versículo 15a están frente a frente la mujer y la serpiente del paraíso y en 15b descendencia frente a descendencia, en 15c viene a enfrentarse la descendencia (de la mujer) con la serpiente del paraíso. Esto sugiere tres cosas:

1.ª que la enemistad culminará en una *lucha definitiva,* puesto que la cabeza de esta única serpiente sólo puede ser aplastada una vez;

2.ª que en la enemistad entre los dos linajes la serpiente es el auténtico antagonista y, por tanto, ha de ser considerada como una *potencia espiritual permanente* que trasciende al animal del paraíso;

3.ª que el individuo espiritual camuflado en la serpiente del paraíso se volverá a enfrentar en el duelo final y definitivo con un *adversario individual.*

Por tanto, cuando el relato dice que por el pecado original se desencadenó una lucha entre el hombre y la serpiente, quiere enseñar que el pecado original es la causa de una lucha permanente entre el hombre y el demonio. En esta lucha el demonio terminará por ser derrotado —ésta es su sentencia—, y precisamente por obra de uno de los descendientes de la mujer a la que él engañó. La mujer morirá, pero *como madre de todos los vivientes tomará venganza por medio de su descendencia,* y esto, en concreto, por obra de un descendiente al que toda la humanidad debe su victoria.

LA DESCENDENCIA DE LA MUJER

Israel piensa en bloque y no distingue perfectamente entre el individuo y la colectividad a que pertenece. Esto ocurre, de manera especial, en el caso de la pa-

labra hebrea que significa «descendencia», la cual a menudo se refiere a un individuo *(Génesis,* 4, 25), casi siempre en su conexión con una colectividad y como exponente de la misma. Compárese la descendencia de Abrahán *(Génesis,* 22, 18) y la de David *(2 Samuel,* 7, 12). Por tanto, el hecho de que algunos textos posteriores, bajo el influjo de una esperanza de salvación sentida con mayor claridad, orienten más hacia lo individual el aspecto colectivo de los textos antiguos, no exige pensar en un elemento heterogéneo adicional, sino que puede obedecer simplemente al desarrollo de la dinámica que la misma palabra bíblica encierra. Los LXX, por ejemplo, traducen el sujeto de «aplastar» por el pronombre masculino *autós,* si bien éste se refiere a un neutro *(sperma).* Es conocido el comentario de San Pablo a la «descendencia» de Abrahán *(Gálatas,* 3, 16), y el uso que el evangelista San Mateo hace de un texto que se refiere a Israel, aplicándolo a Cristo *(Mateo,* 2, 15; *Oseas,* 11, 1). Especialmente instructiva es la figura del Siervo Paciente de Yahvé, de carácter individual y al mismo tiempo representante del resto fiel de Israel.

Luego si el Nuevo Testamento presenta a Cristo como vencedor sobre Satán, es justo establecer una relación entre las alusiones del *Génesis* y la realidad posterior y suponer que en la palabra «descendencia» se combinan el sentido individual y el colectivo. Así, pues, el Protoevangelio alude, de modo vago, pero en sentido literal, a la victoria que la humanidad obtiene sobre el demonio por medio de Cristo. Es el Dios de la paz quien *por medio de Cristo* aplasta a Satán bajo *nuestros pies (Romanos,* 16, 20; cf. *Lucas,* 10, 17-20).

Si «descendencia» alude en cierto modo a la persona del Mesías, surge la cuestión de si la «mujer» no tendrá también, paralelamente, un sentido mariológico. Teniendo en cuenta el conjunto de la revelación —y, como datos principales, el paralelo Adán-Eva/Cristo-Iglesia (María)—, difícilmente parece eliminable cier-

ta tendencia mariológica del texto. Pero todavía no se ha logrado de modo satisfactorio unir con el *Génesis* este sentido mariológico, ni por el camino de la letra ni por el de la tipología. El intento más reciente en pro de un sentido mariológico literal (Coppens) no me ha llegado a convencer. Coppens toma «mujer» como un término universal, que se refiere, en última instancia, a toda mujer («on entrevoit que chaque femme aura à lutter»), de modo que la atención puede dirigirse, mediante el contexto, a una o más mujeres determinadas, y en este caso a Eva como punto de arranque de la enemistad y a María como madre del Vencedor en la fase final. Pero esta seductora exégesis parece chocar con la dificultad de que «descendencia» en sentido literal designa a la humanidad y, por tanto, «mujer» a la madre de todos los hombres, es decir, Eva.

En esta cuestión, la luz ha de venir, entre otros datos, de *Apocalipsis* 12, donde volvemos a encontrar en versión neotestamentaria las principales figuras de *Génesis,* 3: 1.°, el gran Dragón, la antigua serpiente, que es llamada Demonio y Satán; 2.°, la Mujer; 3.°, su Hijo; 4.°, el resto de su descendencia. Con la independencia que es propia del Nuevo Testamento y en la que el Apocalipsis va muy lejos, San Juan emplea las figuras bíblicas del primer conflicto para describir la lucha final apocalíptica. Resulta difícil determinar qué sentido del texto del *Génesis* utiliza San Juan, tal vez porque aquí parecen entremezclarse los elementos literales y tipológicos y haber tenido lugar diversos desplazamientos. Pero no es necesario esperar a que se desenmarañe la trama para poder determinar los rasgos mariológicos de la mujer apocalíptica y su parentesco con Eva.

El Protoevangelio se ha visto enredado necesariamente en las interpretaciones erróneas de la historia primitiva. Por ello, fue considerado muy a menudo como el punto de partida de la expectación mesiánica

de Israel, como el primer eslabón de la serie tradicional de textos mesiánicos. Así, este antiguo texto vino a ser cimiento de una construcción más pesada de lo que él puede soportar. En la exégesis patrística, por el contrario, el texto ocupa a menudo un lugar bastante modesto.

En este texto se da expresión al pensamiento religioso de Israel sobre la existencia humana, llena ciertamente de miseria, pero con esperanza. Mas este pensamiento religioso ha nacido de la historia nacional de Israel y de su esperanza nacional de salvación. Sobre esta base se ha hecho capaz Israel de acomodar la fe, en una perspectiva de salvación, a un plano universal.

Con esto, lo que afirma *Génesis,* 3, 15, no pierde en absoluto su contenido objetivo e histórico. Hemos de considerar el texto como una interpretación auténtica de la situación vigente en el comienzo de los tiempos. Los primeros hombres pecaron, pero Dios no los abandonó por ello a su suerte, sino que buscó un nuevo camino para hacer realidad la salvación que el hombre había dilapidado. Dios se siguió interesando por el hombre, y en el hombre siguió latiendo una necesidad y una esperanza de salvación. En el Protoevangelio Israel se hace consciente de este hecho primitivo, de este dato humano universal.

BIBLIOGRAFIA

Junto a los recientes comentarios del *Génesis,* como los franceses de Chaine, De Vaux y Clamer, los alemanes de Gunkel, König, Heinisch, Jacob, von Rad, Kalt y Junker y los holandeses de Ryckmans, Böhl y Aalders, para un estudio ulterior son importantes sobre todo las monografías.

PARA TODA LA HISTORIA PRIMITIVA (GENESIS 1-11):

TH. VAN TICHELEN: *Schepping en Zondvloed,* Lovaina, 1920.

H. JUNKER: *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung,* Bonn, 1932.

B. ATTOUT, O. cist. R.: *Les premières pages de la Bible,* Bruselas, 1933.

FR. CEUPPENS, O. P.: *De historia primaeva,* Roma, 1934.

K. A. LEIMBACH: *Die biblische Urgeschichte,* Fulda, 1937.

W. ZIMMERLI: *I. Mose 1-11. Die Urgeschichte,* 2 vols., Zürich, 1943.

P. HEINISCH: *Probleme der biblischen Urgeschichte,* Lucerna, 1947.

J. RENIÉ, S. M.: *Les origines de l'humanité d'après la Bible. Mythe au histoire?* Lyon-París, 1950.

Questioni Bibliche alla luce dell'Enciclica «Divino afflante Spiritu». Conferenze tenute durante le Settimane Bibliche 1947 e 1948 nel Pontificio Istituto Biblico, 2 vols., Roma, 1949-1950.

PARA TODO O PARTE DE GENESIS 1-3:

G. CH. AALDERS: *De goddelijke openbaring in de eerste drie hoofdstukken van Genesis,* Kampen, 1932.

TH. C. VRIEZEN: *Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude semitische volken,* Wageningen, 1937.

M. A. VAN DEN OUDENRIJN, O. P.: *De Zonde in den Tuin,* Roermond-Maaseik, 1939.

P. HUMBERT: *Etudes sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse,* Neuchâtel, 1940.

J. COPPENS: *De kennis van goed en kwaad in het paradijsverhaal. Een nieuwe proeve van verklaring,* Amberes-Utrecht, 1944 (1946).

J. COPPENS: *La Connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis. Contribution à l'interprétation de Gen. 2-3,* Brujas-París-Lovaina, 1948.

FR. CEUPPENS, O. P.: *Genèse 1-3,* Malinas, 1946.

CH. HAURET: *Origines. Genèse 1-3,* París, 1950.

J. VAN DER PLOEG, O. P.: *Het zesdagenwerk der schepping,* Hilversum, 1949.

J. DE FRAINE, S. J.: *De Bijbel en het ontstaan van de mens,* Amberes, 1953.

R. GUARDINI: *Wahrheit und Ordnung,* Heft 11-16, Würzburg, 1956-57. Trad. española: *Verdad y Orden,* tomo I, Ediciones Guadarrama, 1960.

ENTRE LOS ARTICULOS DE REVISTAS SON DE INTERES CIENTIFICO O PRACTICO:

A. BEA, S. J.: *Neuere Probleme und Arbeiten zur biblischen Urgeschichte:* «Biblica», 25, 1944, 70-87.

A.-M. DUBARLE, O. P.: *Bulletin de Théologie biblique. L'histoire primitive dans la Genèse:* «Revue des Sciences phil. et théol.», 33, 1949, 175-205.

J. COPPENS: *Le protévangile. Un nouvel essai d'exégèse:* «Ephemerides Theol. Lovanienses», 26, 1950, 5-36.

Además, *Miscellanées bibliques,* del mismo autor, en la misma revista a partir del año 14, 1937.

G. LAMBERT, S. J.: *L'Encyclique «Humani generis» et l'Ecriture Sainte:* «Nouvelle Revue Théologique» 73, 1951, 225-243.

G. LAMBERT, S. J.: *Le drame du jardin d'Eden:* ibíd., 76, 1954, 917-948 y 1044-1072.

J. KAHMANN, C. SS. R.: *Het verhaal van de tuin in Eden:* «Nederlandse Katholieke Stemmen», 48, 1952, 1-8, 124-130 y 137-145.

J. EIJCKELER, S. M. M.: *Over Schepping, Paradijs, Zondvloed en Toren van Babel:* «'t H. Land», 1, 1948, 89-94.

J. EIJCKELER, S. M. M.: *Humani generis:* ibíd., 4, 1951, 17-21.

Además, la serie *Van Adam tot Abraham,* del mismo autor, en la misma revista, años 3 y 4.